Teoría crítica

Planteamientos, desplazamientos, tensiones

Dinora Hernández López

Hermann Omar Amaya Velasco

Coordinadores

Universidad de Guadalajara

Teoría crítica

Planteamientos, desplazamientos, tensiones

Humanidades

Teoría crítica

Planteamientos, desplazamientos, tensiones

Dinora Hernández López
Hermann Omar Amaya Velasco
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2023

Índice

Agradecimientos 11

Introducción
Dinora Hernández López
Hermann Omar Amaya Velasco 13

Planteamientos 23

Capital y destino mítico en Walter Benjamin
José A. Zamora 25

Lógica de la no-identidad
Mariana Dimópulos 47

Adorno en su laberinto: entre la crítica de la economía política de Marx y la concepción del capitalismo de Estado de Pollock
Alberto Bonnet 65

Para un concepto negativo de filosofía de la historia
Javier Corona Fernández 95

Desplazamientos 121

La crítica de la violencia contra la diferencia de Theodor W. Adorno ante los enfoques ético-políticos de “diferencia administrada”
Dinora Hernández López 123

La Teoría crítica de Herbert Marcuse y el uso marxista de la obra de Freud: incompatibilidad y convergencia
Abraham Godínez Aldrete 153

Patologías de la normalidad
Gergana Neycheva Petrova 179

Epicuro y Herbert Marcuse. Una lectura del hedonismo desde la Teoría crítica
Santiago Juárez Salazar 201

Teoría crítica de la tecnología y *estesis* de lo virtual
Hermann Omar Amaya Velasco 227

Tensiones 253

La tradición marxista como espacio de recepción y desarrollo de la Teoría crítica. El caso de México
Aureliano Ortega Esquivel 255

Una Teoría crítica domesticada: reflexiones situadas sobre el derrotero y porvenir de una tradición de pensamiento centenaria
Santiago M. Roggerone 281

Acerca de los autores 311

Agradecimientos

Agradecemos a la Maestría en Estudios Filosóficos del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara y a su coordinadora, la Dra. Ana Cecilia Valencia Aguirre, por el apoyo brindado para que esta publicación viera la luz.

A todos los participantes por sus textos, muestra de compromiso crítico y generosidad de ideas, confiamos en que sus aportaciones resultarán más que significativas para los interesados en comprender la Teoría crítica.

Introducción

Dinora Hernández López
Hermann Omar Amaya Velasco

En el 2023 se cumple el primer centenario del Instituto para la Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*), cuyos miembros fueron conocidos alrededor de los años sesenta, como la emblemática Escuela de Frankfurt. La Teoría crítica –como denominó Max Horkheimer al proyecto de los participantes del Instituto, en su texto de 1937 "Teoría tradicional y teoría crítica"– luego de una primera década de estar dedicada al estudio de la historia de la clase obrera alemana, fue enfocada en la investigación de las contradicciones intelectuales y materiales constitutivas de las sociedades avanzadas.

A lo largo de su historia, la Teoría crítica se erigió como una modelo de pensamiento filosófico y social profundamente problematizador de los fundamentos de la sociedad occidental moderna. Con el compromiso de comprender y dar las pautas para la transformación del estado de cosas, el conjunto de filósofos y teóricos sociales del Instituto ahondaron en las causas de lo que concibieron como una verdadera reinstalación de la "barbarie" en la sociedad del siglo XX, adentrándose en la crítica negativa de la modernidad y su sostén en la idea de progreso.

A través de *planteamientos* como los de "razón instrumental", "dialéctica negativa", "dialéctica de la ilustración", "unidimensionalidad", "mundo administrado", "industria cultural", entre otros; los teóricos críticos, en labor colaborativa, abonaron significativamente al entendimiento de los aspectos más

ominosos de la sociedad de su época. Los *desplazamientos* de la Teoría crítica han hecho emerger nuevos ámbitos de reflexión sobre las reconfiguraciones de la sociedad contemporánea y, hasta cierto punto, inéditos mecanismos de dominación, explotación, violencia, autoritarismo y daño, para converger con perspectivas como la del valor-escisión y otras vertientes del pensamiento marxista y crítico actuales. Asimismo, resulta pertinente analizar cómo es que este paradigma de pensamiento ha logrado entrar en *tensiones* con otras filosofías y sistemas de ideas, tal es el caso de la Escuela de Frankfurt en su segunda y tercera generaciones, pero también ha concurrido con otras, por ejemplo, con el marxismo crítico en América Latina.

Estos tres momentos de la Teoría crítica nos permiten ver su capacidad dialéctica para, a partir de la idea de sujetarse a la existencia de un núcleo temporal de la verdad, como lo recomendara Theodor W. Adorno, prolongarse en el presente y al mismo tiempo asumir que la realidad puede manifestarse idéntica y diferente al mismo tiempo. En este sentido, sería necio no reconocer que el mundo ha cambiado a lo largo del último siglo, pero también que sus transformaciones no han logrado superar radicalmente el estado de barbarie del que ya dieron cuenta los teóricos críticos; pareciera incluso que los mecanismos de explotación, dominación y violencia contemporáneos han dado lugar a formas más sofisticadas de ir en contra el bienestar y felicidad de los seres humanos, la naturaleza y demás especies animales. Esta circunstancia es clara en países como México, donde el afán por la acumulación desmedida ha hecho emerger inéditos modos de atentar contra la existencia de los grupos más vulnerados y el ecosistema, en configuraciones del poder conformadas por actores políticos que solo aparentan manifestar una oposición.

Teoría crítica. Planteamientos, desplazamientos, tensiones, está compuesto por una constelación de textos que buscan hacer visible la relevancia y vigencia de la Teoría crítica para el pensamiento contemporáneo, ahondando en la historia de su conformación y el sentido de algunas de sus reflexiones y nociones más relevantes, reapropiándose de conceptos clave de este paradigma para llevar a cabo una crítica de las sociedades actuales y analizando sus contradicciones y disputas en distintos planos. Uno de sus objetivos centrales es contribuir a la comprensión de algunas de las reflexiones medulares de los teóricos críticos,

en una lectura minuciosa y bien informada que asume la necesidad antidogmática de interrogar a estos pensadores, en el entendido de que este movimiento no debilita sus aportes, muy por el contrario, les otorga mayor potencia para la crítica de la sociedad del presente.

El proyecto reúne los trabajos de investigadores iberoamericanos de universidades e instituciones de México, España y Argentina, como la Universidad de Guadalajara, Universidad de Guanajuato, Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de Madrid, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad de Buenos Aires, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina e investigadores independientes, con los cuales hemos colaborado en distintos espacios de intercambio académico.

El libro se concentra, principalmente, en los pensamientos de Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock y Erich Fromm quien, a pesar de su ruptura con el núcleo de miembros del Instituto, mantuvo algunas de sus formulaciones claves. Lo anterior, en el entendido de que, a partir del "cambio de paradigma", los miembros de la Escuela de Frankfurt renunciaron a la crítica negativa y sus bases teóricas, entrando en un claro proceso de identificación de su pensamiento con la sociedad establecida.

Su objetivo es la construcción de una plataforma sólida de reflexiones para comprender este modelo de pensamiento. En este sentido, el texto recorre planteamientos como la relación entre capitalismo y religión en Benjamin, la noción de no-identidad, la presencia de la crítica de la economía política de Marx en la Teoría crítica de Adorno y sus tensiones con en análisis de Pollock sobre el "capitalismo de Estado" y la posibilidad de una filosofía negativa de la historia en Marcuse. Además, a partir de la Teoría crítica y en el espíritu del pensamiento dialéctico y la negatividad, se propone embarcase en la comprensión de los aspectos más sórdidos a los que ha dado sitio la dominación capitalista en las últimas décadas, a través de indagaciones sobre las dinámicas de producción y consumo en el capitalismo y su relación con la culpa, las nuevas manifestaciones del autoritarismo y la violencia contra la diferencia, el estado de la subjetividad en las sociedades neoliberales y en formas de existencia cobijadas

por el desamparo, la soledad, depresión y ansiedad. Asimismo, incursiona en el modo en que la Teoría crítica puede proporcionar elementos de interpretación para comprender el pasado en vinculación con el presente; el hedonismo de Epicuro y Marcuse, pero también en la manera como las reflexiones de Benjamin sobre la obra de arte y su reproducción mecánica pueden ser plataformas para analizar las expresiones del arte y creación en la era digital. Finalmente, acomete algunos de los núcleos de discusión de la Teoría crítica con las siguientes generaciones de la Escuela de Frakfurt, se pregunta por las condiciones de posibilidad de la Teoría crítica en México y ahonda en sus derroteros por Argentina.

En consideración con lo antes dicho, las reflexiones están organizadas alrededor de tres núcleos temáticos: los planteamientos, los desplazamientos y las tensiones de la Teoría crítica. Pero no se trata de compartimentos o categorías excluyentes, de hecho, cada capítulo aborda, en mayor o menor medida, los tres aspectos; los textos fueron organizados de acuerdo con los elementos de reflexión de mayor desarrollo.

Así, en los *Planteamientos* de la Teoría crítica, el propósito general es contribuir a visibilizar las reflexiones enfocadas en las aportaciones teóricas, conceptuales y los aspectos metodológicos con una interpretación cuidadosa y meditada de las fuentes.

De este modo, José A. Zamora inaugura el libro con el capítulo titulado *Capital y destino mítico en Walter Benjamin*. Su texto sostiene que, si el capitalismo es una religión cultural y al mismo tiempo una forma de acción con un cierto grado de inconciencia, lo que importa, en última instancia, no es lo que la gente cree o piensa, sino lo que hace, sus rituales y acciones repetitiva. Desde este argumento, el autor revela algunas de las tensiones más recientes de la sociedad capitalista, a través de una lectura profunda que va más allá de una insinuación o un texto fragmentario (como él mismo refiere de su capítulo) acerca de la "insólita equiparación entre capitalismo y religión", desarrollada por Benjamin en *El capitalismo como religión*. Se trata de una lectura política a partir de Marx, que pone en relación este fragmento con, entre otros, *Destino y carácter* y *Para una crítica de la violencia*. Poniendo el concepto de tiempo como núcleo central, Zamora señala que Benjamin interroga la secularización moderna, puesto que en el capitalismo la ley de producción del valor

se impone como destino mítico, en un ciclo eterno de producción y consumo de mercancías.

En seguida, en *Lógica de la no identidad*, Mariana Dimópulos, en lo que concibe como una exposición más cercana a la oralidad que a la escritura académica, se cuestiona acerca de una noción clave del pensamiento de Adorno: la no-identidad. A partir de las interrogantes "¿Cómo podía una filosofía basarse en la negatividad sin la posibilidad de una afirmación? ¿Cómo podía una filosofía tener como horizonte no decir nada, o al menos, no decir nada en definitiva?", elabora un estudio en varios planos (epistemológico, lingüístico y ético y político) sobre el estado de la estructura de la no-identidad, para desembocar en la tensión individuo-colectivo e interrogar las posibilidades de la acción política. A través del idealismo alemán, nuestra autora desarrolla una interpretación de la negación de la identidad y evoca la afirmación de Adorno acerca de la imposibilidad de hablar de dialéctica sin regresar a Hegel.

En tercer lugar, el texto *Adorno en su laberinto: entre la crítica de la economía política de Marx y la concepción del capitalismo de Estado de Pollock* es un capítulo en el que Alberto Bonnet, con el cometido de habilitar la Teoría crítica de Adorno como una "guía para la investigación social", propone una lectura a partir de la puesta en tensión de la noción de intercambio mediado de Marx y la tesis del capitalismo de Estado de Frederick Pollock, un autor que, hasta donde sabemos, ha sido poco analizado en América Latina. Bonnet señala que, en el presente, se hace necesaria una lectura reflexiva de la obra de Adorno que, reconociendo la presencia permanente de la crítica de la economía política de Marx en su Teoría crítica, sepa ver las limitaciones del impacto que tuvo la problemática tesis de Pollock en algunas de sus obras de los años cuarenta.

Por último, el cuarto capítulo de este primer apartado, titulado *Para un concepto negativo de filosofía de la historia*, su autor, Javier Corona Fernández analiza el sentido, las discusiones y los despliegues de las reflexiones de Herbert Marcuse sobre la crítica del progreso y la posibilidad de fincar una filosofía de la historia negativa que parta de la perspectiva de los vencidos y los sufrimientos del pasado. Revisa los postulados de una historia sin teleología ni garantía de conciliación, aborda una genealogía de la idea de progreso que va de Vico a

Hegel, pasando por Kant; si bien el texto está enfocado en la importancia de la obra *El hombre unidimensional* de Marcuse, para el estudio de una filosofía negativa de la historia, el análisis discurre a través del diálogo permanente con Benjamin y Adorno, quienes sientan las bases de la perspectiva de la historia revisada por nuestro autor.

En la segunda sección, denominada *Desplazamientos,* se reúnen los textos cuyo objetivo es hacer Teoría crítica a partir de la Teoría crítica, son disertaciones que trasladan la reflexión crítico-negativa hacia distintos sitios, despliegan nuevas oportunidades para pensar nuestras circunstancias en la sociedad de las primeras décadas del siglo XXI y revisan algunas de las manifestaciones actuales de la barbarie capitalista.

En el primer capítulo, escrito por Dinora Hernández López, titulado *La crítica de la violencia contra la diferencia de Theodor W. Adorno ante los enfoques ético-políticos de diferencia administrada*, se aborda la crítica de la violencia contra la diferencia de Adorno, confrontándola con algunos enfoques ético-políticos sobre la cuestión. El texto ofrece una visión profunda acerca del supuesto de algunas posturas que la autora denomina de diferencia administrada, las cuales redundan en análisis limitados y unilaterales o conceden una excesiva capacidad de agencia a los sujetos diferenciados, infravalorando el poder estructurante del capitalismo y su lógica de producción del valor fetichista y enajenante. A partir de la crítica dialéctica, materialista y negativa de la violencia contra la diferencia de Adorno y yendo más allá de esta, Hernández analiza algunas dinámicas contemporáneas de la violencia (minorización y vulneración) en fenómenos como la potencialización reciente de ideologías autoritarias y algunos de sus despliegues concretos.

Luego, en *La Teoría crítica de Herbert Marcuse y el uso marxista de la obra de Freud: incompatibilidad y convergencia*, Abraham Godínez Aldrete lleva a cabo una comparación entre Freud y Marcuse. A través de lo que concibe como una lectura política, el psicoanálisis freudiano y la Teoría crítica marcusiana aparecen como una valiosa herramienta de análisis de la subjetividad y la subjetivación de los mecanismos de dominación modernos (trabajo y represión). Para el autor, más allá de sus incompatibilidades alrededor de la utopía, la violencia y el patriarcado, Freud y Marcuse coinciden en la idea de que el desamparo define

el estado de la subjetividad de las sociedades neoliberales; inseguridad, desprotección, culpa, angustia y soledad son estados potencializaos por dispositivos fincados alrededor del deseo y el mercado.

Patologías de la normalidad de Gergana Neycheva Petrova compone el tercer capítulo de esta segunda sección. El texto emprende un análisis de los efectos del sistema capitalista en el carácter del ser humano, problematizando la idea de salud mental que prevalece entre expertos y estudiosos que atribuyen estos estados a una supuesta "inadaptación" de los individuos. La autora parte de la tesis de Fromm de que bien pudiera tratarse de una inadaptación de la cultura misma; de este modo, a través de reflexiones sobre Baudrillard y Byung-Chul Han, aborda una serie de patologías de la cultura contemporánea, como los sentimientos de aislamiento, perplejidad, depresión, ansiedad y el abandono ante fuerzas aparentemente indeterminables que experimenta y caracteriza al individuo moderno y, en última instancia, son causados por el carácter mercantil dominante en nuestra sociedad.

En *Epicuro y Herbert Marcuse. Una lectura del hedonismo desde la Teoría crítica*, Santiago Juárez Salazar elabora una propuesta de comprensión del epicureísmo a la luz del pensamiento y la Teoría crítica, y el carácter dialéctico de ésta última. Entre la crítica de Epicuro acerca del carácter negativo del uso de la razón como condición para acceder a la felicidad y la desarrollada por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración* o en *Cultura y sociedad* de Marcuse, el autor sostiene algunas coincidencias acerca de una espectro mítico y supersticioso en el uso de la razón y algunas contradicciones en los postulados hedonistas sobre las experiencias placenteras.

Por último, en el capítulo titulado *Teoría crítica de la tecnología y estesis de lo virtual*, su autor Hermann Amaya se incorpora al debate iniciado por Walter Benjamin acerca de la relación entre la obra de arte y la tecnología, principalmente en el texto *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*. El autor sostiene la necesidad de diferenciar una racionalidad mecánica del siglo XX y otra digital, del siglo XXI. Desde esta premisa inicial, revisa las implicaciones de la razón instrumental para la comprensión de las sociedades contemporáneas en el contexto de las tecnologías digitales, y elabora una especie de

"propedéutica a cualquier estudio sobre la industria cultural del siglo XXI", a través de un estudio crítico acerca del concepto de lo virtual.

Con el nombre de *Tensiones* se reúnen los trabajos de la última sección, el cometido es reunir las reflexiones que conducen la Teoría crítica a su propia crítica, tanto en sus condiciones de posibilidad concretas, como en su historia y pugna con otros paradigmas de pensamiento.

El apartado está compuesto por dos trabajos, el primero de ellos, titulado *La tradición marxista como espacio de recepción y desarrollo de la Teoría crítica. El caso de México*, su autor, Aureliano Ortega Esquivel, se propone, en un espíritu polemista, interpelar las apropiaciones de la Teoría crítica en México. A partir del análisis de la producción de la industria académico-cultural contemporánea, Ortega problematiza el preocupante vaciamiento del término. El autor sostiene que una Teoría crítica en México consecuente con sus tareas, tendría que encarnar en una historia intelectual que no puede ser otra sino el marxismo crítico, pero también preocuparse por la *praxis* en un sentido enfático, sin caer en el practicismo denunciado por Adorno, así como superar la glosa para comprender, desde el espíritu crítico-negativo de sus iniciadores, la dominación y explotación que aquejan a nuestras diversas circunstancias.

Finalmente, en *Una Teoría crítica domesticada: reflexiones situadas sobre el derrotero y porvenir de una tradición de pensamiento centenaria*, Santiago M. Roggerone, en una reflexión situada tanto en su natal Argentina como al interior de los derroteros del Instituto para la Investigación Social y la misma Teoría crítica, se propone mostrar algunos hilos que abonan a la comprensión de la historia y sentido de este paradigma. En una investigación cuidadosa con la complejidad de la tarea, el autor recorre algunas líneas reveladoras del mecenazgo de Lucio Félix Weil, pero también cuestiona la ubicuidad actual del término Teoría crítica para señalar la necesidad de volver a sus orígenes. Con este objetivo, el autor recupera el sentido primero del concepto en polémica con su posterior domesticación (Habermas, Honneth) y las lecturas derechistas que abundan hoy en día; ante la inutilidad intelectual y social de estas críticas, para el autor, más vale recurrir a la consistencia de la crítica inmanente.

Pensamos que el libro es una muestra del quehacer de un conjunto de investigadores obstinados, en el buen sentido del término, por contribuir a

la comprensión de la sociedad actual desde sus bases constitutivas, superar el teoricismo y reivindicar el quehacer intelectual como una forma de *praxis* cuyo alto valor radica en su capacidad de esclarecimiento de nuestras desmadejadas condiciones de vida. Hemos convocamos a intelectuales rigurosos y reunido lecturas profundas sobre el legado de los teóricos críticos, coincidentes, todos, en oponerse a aquellas posiciones que propagan deliberadamente falacias *ad hominen* y argumentos conspiranoicos para descalificar los aportes de la Teoría crítica, y que provienen, por supuesto, de ideologías conservadoras, que parecieran ser su contraparte natural, pero también de algunos núcleos de pensamiento progresista que se disputan el término, el cual aparece hoy, extrañamente, como una codiciada etiqueta.

Asimismo, se aleja de las lecturas desde afuera de la Teoría crítica y más bien aboga por el valor de la crítica inmanente. Por ejemplo, acusar a las dramáticas circunstancias de vida de los teóricos críticos por su visión prudente con las posibilidades de transformación de la sociedad de su tiempo tiende, muchas veces, a subestimar la mecánica de la lógica de reproducción del capitalismo y su operatividad prolongada en el presente. En estos filósofos y teóricos sociales no hay una renuncia a la esperanza, lo que se abandona es la idea de concederle demasiado en una situación donde las constelaciones del poder, muchas veces, se sirven de ella para sus propios fines. Acusar a pensadores como Adorno de un pesimismo desesperanzado, supone hacer a un lado el momento abierto y no-idéntico de la dialéctica negativa que está detrás de afirmaciones como la que él mismo sostiene en su libro *Ensayos sobre la propaganda fascista:* "la hipnosis socializada alimenta dentro de sí las fuerzas que eliminan el fantasma de la regresión por control remoto, y al final hace abrir los ojos a los que, aunque no estén dormidos, los mantienen cerrados".

El impulso primero y último que moviliza la reflexión crítica es la esperanza de que el estado vigente no constituya una situación clausurada, última, en el espíritu de la negación del absoluto de la imposibilidad de transformar. Creemos que en este tono se mantiene el libro que ponemos a su disposición.

Octubre, 2023

I.
Planteamientos

Capital y destino mítico en Walter Benjamin

José A. Zamora

Tal vez no se encuentre un texto tan breve sobre el que se hayan escrito tantas páginas con comentarios e interpretaciones más o menos pertinentes como sobre *El capitalismo como religión* (1985 [1921]) de Walter Benjamin. Esto puede deberse a que el texto toca un nervio importante de la forma contemporánea de socialización y sus contradicciones, y lo hace de una manera que todavía nos desafía a pensar. Pero también puede deberse a la forma enigmática, si no cifrada, en que el autor formula su crítica a la estructura y la dinámica capitalistas. Esto incluye, sin duda, la insólita equiparación de capitalismo y religión. La forma en que moviliza el concepto de religión para llegar al fondo de la estructura esencial del capitalismo no deja de provocar asombro, pues la aplicación que Benjamin hace de este concepto parece poner en tela de juicio el teorema central de la secularización propio de la modernidad.

Y a pesar de todo esto, nos encontramos ante un texto que no es más que un fragmento, en el que muchas cosas solo se insinúan, pero no se elaboran. Probablemente solo podamos hacer conjeturas sobre el significado de esas insinuaciones. Sin embargo, para que esto no se haga sin base alguna, es necesario relacionar este texto con otros de Benjamin, que pueden arrojar algo de luz sobre algunas de las formulaciones. En primer lugar, hay que tener en cuenta los textos escritos en la misma época: *Destino y carácter* (1977 [1921a], pp. 171-179), *Fragmento teológico-político* (1977 [ca. 1920], pp. 203-204), *Para una crítica de la violencia* (1977 [1921b], pp. 179-203), etc.

Ciertamente, también se pueden consultar textos de la fase tardía en los que se desarrollan las ideas aquí expuestas. Sin embargo, las referencias a los textos posteriores se enfrentan a la sospecha de ignorar injustificadamente el llamado giro de Benjamin hacia el marxismo y acallar el planteamiento crítico de los primeros escritos hacia Marx, de, por así decirlo, "marxistizar" al joven Benjamin retrospectivamente. Y, lo que es más grave, estas referencias pasarían por alto su distanciamiento de las evidentes inspiraciones gnósticas de su fase temprana y su viraje hacia contenidos y figuras de pensamiento de perfil más apocalíptico que acompañaron su creciente politización ante la catástrofe que se avecinaba.[1]

Sin embargo, es extremadamente cuestionable trazar líneas divisorias tan claras en Benjamin –entre teología y política, gnosis y apocalipsis, judaísmo y marxismo– y sobre todo querer fijarlo en uno de los dos lados de la línea: un joven Benjamin, inspirado por el misticismo y el romanticismo, coqueteando con las ideas gnósticas de destrucción, políticamente más bien anarquista, por un lado, y un Benjamin maduro, convertido al marxismo, abogando por una revolución interpretada apocalípticamente, políticamente más bien comunista, por otro. Todos los elementos teóricos relevantes poseen una definición específica en el pensamiento de Benjamin y cambian tanto en su relación entre sí como en el curso de la confrontación con los acontecimientos históricos, pero ni se sustituyen ni desaparecen en este proceso.

Se trata de la cuestión más controvertida de la continuidad y las posibles rupturas en su obra. Benjamin siempre se movía en constelaciones cargadas de tensiones no resueltas y cuyos polos adoptaban configuraciones diferentes. Sin embargo, no es exacta la idea de una evolución desde un pensamiento metafísico en su juventud hasta un materialismo histórico de corte marxista en la última fase de su vida (Blättler y Voller, 2016, p. 17). En una carta a Gretel Adorno de abril de 1940, en la que atribuye la redacción de sus tesis "Sobre

[1] Véase Taubes, 1986. La interpretación de Taubes del "Fragmento teológico-político" que sirve de base a su caracterización de W. Benjamin como pensador gnóstico fuerza el contenido del texto y resuelve la posible ambigüedad de algunos pasajes a favor de esa interpretación, que en cualquier caso no puede aplicarse a toda la obra de Benjamin (John, 2000).

el concepto de historia" a la constelación histórico-política provocada por la guerra, Benjamin confiesa al mismo tiempo que en ellas recoge pensamientos que ha guardado consigo "durante veinte años" (Benjamin, 1999, p. 435).

Tal vez pueda hablarse, por tanto, de una continuidad inestable de cuestiones, enfoques y campos temáticos que en la última fase buscaron su inspiración en el materialismo histórico. Por esta razón, no solo es necesario leer políticamente los primeros escritos, sino que también es evidente que la presencia de la teología en su pensamiento sobre el tiempo y la historia se agudizó en los últimos años en respuesta a una realidad histórica marcada por la dominación fascista (John, 2000, pp. 58ss.). Incluso en el "viraje hacia el pensamiento político" –para usar la expresión del propio Benjamin en su carta a Scholem del 21.7.1925 (Benjamin, 1997, p. 60)– la teología sigue presente (Steiner, 2016, p. 51). El propio Benjamin habla en su carta a W. Kraft de 25-5-1935 de un proceso de completa transformación de la masa de imágenes y pensamientos procedentes de su pensamiento metafísico y teológico, que ahora alimentan su "situación actual con toda su fuerza" (Benjamin, 1999, p. 88).

Estas observaciones preliminares sobre el contexto del texto pretenden justificar una cierta constelación a partir de la cual espero descifrar en cierta medida las reflexiones de Benjamin. Así, no reconstruiré todo el contenido del fragmento, sino que pondré algunos elementos del mismo en relación con otros textos de Benjamin, por un lado, y con el análisis de Marx sobre el tiempo y el capital, por otro.[2] Tres puntos van a formar esta constelación –1. la religión,

[2] R. Tiedemann señala que las primeras referencias a *El Capital* se encuentran en las primeras notas para la *Obra de los Pasajes* a finales de los años veinte. Sin embargo, no se puede averiguar qué trabajo sobre los textos de Marx hay detrás de estas referencias (Benjamin, 1982 p. 24); el 10 de junio de 1935 informó a Theodor W. Adorno de que había comenzado a examinar el primer volumen de *El Capital*. Véase P. Goller (2013), que realiza una detallada incursión por las lecturas de Benjamin de las distintas obras de K. Marx, situándolas en su trayectoria intelectual y señalando las evidencias de su recepción en las notas y trabajos de W. Benjamin. En principio, el objetivo aquí no es demostrar influencias. La constelación entre las observaciones de Benjamin y los elementos teóricos marxianos está centrada más bien en el contenido teórico mismo.

2. la culpa, el destino y el mito, 3. el capitalismo– y se iluminarán mutuamente. En el centro de esta constelación, como punto de referencia común, está la categoría "tiempo".

El *perpetuum mobile* del capital y la reproducción eterna de la culpa/deuda

Benjamin comienza su texto con una definición general de religión, que aplica al capitalismo y que recibe aclaraciones diferenciadas en el curso de la argumentación. La primera aclaración es: el capitalismo es una religión cultual, es decir, no tiene que ver con creencias o ideas, sino con acciones. Es una forma determinada de *praxis*. Inmediatamente viene a la mente la sentencia de Marx: "No lo saben, pero lo hacen" (Marx, 1962 [1890], p. 88). El capitalismo se basa en una forma de praxis que requiere para su realización un cierto grado de inconsciencia, que afecta principalmente a sus propias condiciones sociales de posibilidad. Benjamin dice al respecto que "toda idea, todo pensamiento" de la divinidad de esa religión cultual "viola el secreto". La reproducción del capitalismo como modo de socialización no depende tanto de lo que pensemos, sino de lo que hacemos, independientemente de la idea que tengamos al respecto. Las visiones del mundo, los contenidos de pensamiento son en gran medida irrelevantes o secundarios. Lo que cuenta es lo que hace la gente. La realización de un ritual constituye, pues, el núcleo de esta religión. Y quizá no haya que pensar inmediatamente en un ritual litúrgico, sino en un ritual profano que consiste en la producción y el consumo de *mercancías*.

La secuencia de acciones en esta religión –sigue diciendo Benjamin– no conoce interrupción y se caracteriza por la repetición, concretamente por una repetición compulsiva. No hay escapatoria: se trata de un culto "sin pausa y sin piedad". La compulsión a la repetición se explica invocando el concepto de culpa/deuda, en el sentido de que estas acciones buscan pagar una deuda, pero para ello deben reproducirla. Así que no es que este culto no produzca reparación. Por el contrario, produce incesantemente la culpa/deuda para repararla y, en el mismo acto de reparación, producir una nueva culpa/deuda. Lo que esta religión cultual no conoce es la expiación, es decir, la liberación del universo mismo de culpa/deuda y reparación.

La vertiginosa ceremonia de invertir y obtener beneficios, de producir y consumir, no puede detenerse. No hay otra forma de pagar las deudas en el capitalismo más que invirtiendo y obteniendo un nuevo beneficio, que como crédito de inversión crea nuevas deudas que deben ser pagadas con nuevos beneficios, que nunca están garantizados. La promesa de dar respuesta a las preocupaciones y temores de las criaturas resulta así engañosa, porque el culto capitalista no hace más que aumentar las preocupaciones e inseguridades existenciales y convertir a todos en culpables/deudores. Pero si el capitalismo, como proyecto histórico más importante de endeudamiento universal (inversión) para conseguir mayores rendimientos (beneficios), debe ser visto como una operación que inevitablemente conduce a la reproducción y multiplicación de la culpa/deuda, entonces es ciertamente un proyecto que ha fracasado en cuanto a su promesa de bienestar, de liberación de la existencia del malestar y la ansiedad. La promesa de la expiación liberadora no puede cumplirse en un sistema que produce y reproduce constantemente culpa/deuda. Este culto no conoce el perdón, no produce expiación. Su promesa solo da lugar a una espiral de deuda que se eleva hasta el infinito (Priddat, 2015, p. 166).

Como describe Marx en su análisis de la acumulación originaria, la relación social que denominamos capital se constituye no solo a través de la expropiación violenta de los medios de trabajo a los productores reales, sino también sobre la base de un crédito sin cobertura que nunca encuentra una contrapartida real en la producción y circulación de mercancías, sino que impulsa incesantemente ambas. La acumulación originaria juega "el mismo papel en la economía que el pecado original en la teología" (1962 [1890], p. 741). Al describir el proceso de endeudamiento del Estado y su papel en la transformación del dinero improductivo en capital, Marx pone gran énfasis en el hecho de que el sistema moderno de deuda estatal e de impuestos funciona como una de las "palancas más enérgicas" del capitalismo.

Del mismo modo que el Banco (de Inglaterra) utiliza la suma prestada como cuentas bancarias, los acreedores del Estado "en realidad no dan nada", "pues la suma prestada se transforma en pagarés públicos fácilmente transferibles" (p. 782). El Estado, que sin embargo tiene que cubrir la suma prestada con intereses y pagos, transforma el sistema fiscal moderno en un complemento nece-

sario del sistema de bonos nacionales. La subida de impuestos y la acumulación de deuda son mutuamente dependientes en un círculo vicioso sin fin. "La fiscalidad moderna [...] lleva, pues, en sí misma el germen de la progresión automática" (p. 784).

El capital absoluto no es otra cosa que el crédito que genera deudas, un gigantesco sistema que hipoteca la existencia no solo de las generaciones presentes sino también de las futuras.[3] Marx asimismo subraya el carácter coactivo de esta obligación, de la que no se puede escapar: "con la aparición del endeudamiento del Estado, el pecado contra el Espíritu Santo, para el que no hay perdón, es sustituido por la violación del compromiso de pago de la deuda estatal" (p. 782).

Para Marx, sin embargo, la razón de este movimiento no puede situarse únicamente en la esfera de la circulación. "En cuanto *forma universal de la riqueza*, frente a él [el dinero, JAZ] se encuentra todo el mundo de las riquezas reales. Es su pura abstracción, –y por ello, captada así, mera ilusión [...] Por otra parte, como *representante material de la riqueza universal*, solo encuentra realización arrojándose de nuevo en la circulación y desapareciendo a cambio de los modos particulares concretos de riqueza" (Marx, 1953 [1857-58], p. 160). Por lo tanto, no tiene sentido reservarlo, porque como dinero almacenado, pierde su valor. El ahorro privado no está inmovilizado. Alimenta la maquinaria de inversión. El dinero debe circular para estar consigo mismo. El valor de cambio debe realizarse para, en cuanto forma universal de riqueza, producir sistemáticamente plusvalía.

En el proceso capitalista, la producción y la circulación simples no son posibles. El dinero no es un mero medio de cambio. Y a pesar de las apariencias de que el dinero produce dinero, el dinero solo se multiplica a través de la producción de mercancías y depende de ella. Así que los intereses no pueden separarse de la ganancia, porque dependen de la producción de plusvalía, del proceso de

[3] Véase la crisis financiera de 2007/2008. El *Credit Defualt Swap* ascendía a 62 billones de dólares estadounidenses a finales de 2008, mientras que el producto interior bruto de todos los países del mundo era de solo 54 billones de dólares estadounidenses. El volumen global de derivados fue 14 veces superior a todo el producto social bruto del planeta.

reproducción del capital. La estructura de endeudamiento del capitalismo no puede interpretarse, por tanto, como el resultado de excesos o aberraciones, de la llamada financiarización, sino que forma parte esencial de la propia relación de capital, a cuya reproducción sirve el sistema financiero.[4] La reproducción del capital, sin embargo, revela su carácter fatídico en el medio 'dinero'. En concordancia implícita con esto, Benjamin se pregunta en sus notas para la *Obra de los pasajes* sobre el nexo entre el dinero y el destino: "¿No hay una determinada estructura del dinero que solo puede reconocerse en el destino, y una determinada estructura del destino que solo puede reconocerse en el dinero?" (1982, p. 620).

[4] No se puede saber con certeza hasta qué punto Benjamin compartía la crítica de Landauer al "interés y la usura" (2017 [1911], p. 8). Ciertamente debió conocer esa crítica en *Llamamiento al socialismo*, que Benjamin cita en el Fragmento: "El capital –dice Landauer–, que hasta ahora ha sido el *bon vivant* parasitario y el amo, debe convertirse en el siervo; solo un capital que sea comunidad, reciprocidad, igualdad de intercambio puede prestar servicio al trabajo" (p. 9). Esta forma de criticar el dinero ha sido objeto de las diversas críticas marxianas a Proudhon y a los primeros socialistas. Y hay que darle la razón cuando califica de ilusión el empeño de construir el socialismo sobre un "intercambio de valor justo": "El sistema de valor de cambio y más aún el sistema monetario son en realidad el sistema de la libertad y la igualdad. Pero las contradicciones que aparecen con un desarrollo más profundo son contradicciones inmanentes" (Marx, 1953 [1857-58], p. 916). Este enfoque que pone el acento en la esfera de producción y no de la circulación no debe confundirse con un rechazo a cualquier crítica de los excesos recurrentes en los mercados financieros. Sin embargo, su completa independencia de la producción y circulación de mercancías es una farsa. Lo cual no significa que la circulación del crédito y del capital no se hayan convertido en la fuerza motriz de un "movimiento o automovimiento desmedido e ilimitado" de modernización económica. "La circulación no procede a través de progresivas compensaciones, sino a través de la proliferación interminable de una deuda incobrable – una temporización que se funda en la presencia de algo ausente y que programa una imposibilidad de interrupción del curso del sistema. El tiempo se disloca" (Vogt, 2010, p. 81).

La religión y su relación con la culpa, el destino y el mito

Si el concepto de culpa/deuda fatídica con su "ambigüedad demoníaca" está en el centro de "Capitalismo como religión", entonces hay que preguntarse cómo se relaciona esta religión cultual con las demás religiones o con la religión en general. Según Benjamin, hay en primer lugar una diferencia importante entre ellas: la referencia a un Dios trascendente ha desaparecido. No porque Dios esté muerto (Nietzsche), sino porque en el capitalismo como religión Dios "es incorporado en el destino humano".

Ahora bien, el Dios de la religión cultual capitalista no es reconocible como tal, o no lo es todavía, al menos mientras no se haya alcanzado su total endeudamiento. Dado que no se puede hablar de una muerte de Dios, sería más preciso hablar de una transformación. Esto concierne principalmente al cristianismo, ante el cual el capitalismo se ha comportado como un parásito. Durante mucho tiempo se ha desarrollado sobre la base del cristianismo y se ha nutrido de él, de modo que la historia de ambos ha transcurrido en paralelo. Finalmente, se produjo una transformación completa en la época de la Reforma.

Sin embargo, esta relación entre el cristianismo y la religión cultual capitalista no parece ser la única. Siempre que se trata de los objetivos materiales del capitalismo como religión, Benjamin habla de las "así llamadas religiones" o del "paganismo originario" y no parece referirse al cristianismo. Benjamin no aclara la relación entre las tres –la religión cultual capitalista, las religiones paganas y el cristianismo– aunque parece que el cristianismo no puede separarse de los objetivos trascendentes ni de los intereses "morales más elevados". Sin embargo, tanto el paganismo originario como el capitalismo sirven "esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, tormentos, malestares". En ambos, pues, la religión se concibe como lo "más inmediatamente práctico".

A pesar de estas diferencias, sus afirmaciones sobre el cristianismo en este texto no permiten poner a un lado el capitalismo y el paganismo o las "así llamadas religiones" y al otro el cristianismo. Por lo tanto, sigue sin haber una definición clara del concepto de religión en su aplicación al capitalismo. Esta ambigüedad también se agrava si tomamos en cuenta otros textos de Benjamin de la misma época que se relacionan con nuestra pregunta por el concepto de religión, como muestra un pasaje de *Destino y carácter* (1977 [1921a]): "Un

orden, sin embargo, cuyos únicas categorías constitutivas son el infortunio y la culpa y dentro del cual no hay ningún camino concebible hacia la liberación (pues en la medida en que algo es destino, es infortunio y culpa) –un orden así no puede ser *religioso*, por mucho que el concepto de culpa mal entendido parezca apuntar a ello" (p. 174).[5]

Todo en este pasaje nos invita a ubicar al capitalismo más en el ámbito del mito que en el de la religión, pues el culto, en el contexto del mito, persigue el único propósito de "organizar el universo de culpa de los vivos" (Hamacher, 2003, p. 86). En *Capitalismo como religión* (1985 [1921]), sin embargo, la línea divisoria entre mito y religión se difumina en parte. Más bien parece que, según Benjamin, el cristianismo, en el curso de su historia, absorbió elementos míticos que luego pasaron al dinero hasta que éste pudo "constituir su propio mito".[6]

Es bien sabido que durante estos años Benjamin trabajó en una definición de conceptos como justicia, culpa, destino, mito, ley y violencia, así como en la relación entre ellos, también con implicaciones políticas. En general, se puede decir que Benjamin se distancia en esta fase del habitual esquema teleológico de desarrollo que lleva del mito a la razón pasando por la religión. También se distancia de la estetización del mito al estilo de Nietzsche y de la "Nueva Mitología" de los primeros románticos, que oponen críticamente el mito a la modernidad desmitificadora. Más bien, "Benjamin sitúa la modernidad enteramente bajo el hechizo del mito" (Greiert, 2011, p. 83).

La característica decisiva de lo mítico es la repetición: la coagulación de la vida bajo el hechizo del eterno retorno. Para Benjamin, la modernidad capitalista está sometida a ese hechizo, lo cual supone un desafía que le obliga a buscar una mediación entre la repetición y la aparentemente colosal producción de novedad en la sociedad productora de mercancías. La repetición mítica no significa que siempre ocurra lo mismo, sino que "la faz del mundo, justo en aquello

[5] Cursiva de J. A. Zamora.

[6] No está claro que, desde el punto de vista histórico, el dinero adquiriera sus rasgos míticos a partir del cristianismo. Sobre la genealogía religiosa del dinero, véase Ch. Türke (2015). Sobre la relación entre el dinero y el ritual sacrificial en conexión con el fragmento "Capitalismo como religión", véase G. Solla (2017).

que es lo más nuevo, no cambia, que eso más nuevo sigue siendo siempre lo mismo en todas partes. En esto consiste la eternidad del infierno.

Determinar la totalidad de los rasgos en que se expresa la 'modernidad' sería representar el infierno" (Benjamin, 1982, p. 676). Lo mítico es entonces lo infernal en el sentido de una inexorable e interminable reproducción de lo mismo en la historia bajo la apariencia de la constante producción de novedades. En la moderna fetichización de lo nuevo, la sociedad burguesa se oculta a sí misma el hecho de que solo ocurre "lo siempre igual": la valorización del valor abstracto. Esto se refleja en su aparente contrario: el eterno retorno de lo mismo como lo nuevo.

A los ojos de Benjamin, esta idea representa una consecuente aplicación a la historia del carácter fetichista de la mercancía (p. 1166). La idea del eterno retorno es, pues, inseparable de la dialéctica de la producción de mercancías en el capitalismo avanzado. Además, en "Capitalismo como religión" esta dialéctica se presenta como la eterna reproducción de la culpa/deuda, lo que refuerza aún más el nexo de la modernidad capitalista y el mito. Para Benjamin, el orden mítico, el orden de la ley y la culpa forman una constelación consistente, de modo que el mito y la culpa/deuda están en una relación referencial. La persistencia de la culpa/deuda es el signo inequívoco de la permanencia del mito.

En *Destino y carácter* (1977 [1921a]), Benjamin intenta presentar como opuestos dos modos de situarse el ser humano en el universo natural. El destino significa estar sometido a una inmanencia sin esperanza –el carácter una posibilidad de escapar del universo de la culpa/deuda. Donde reina el destino, la vida queda encerrada en un orden sin excepciones y sin salida. El carácter es la respuesta del genio a la esclavización mítica de la persona. La libertad y la emancipación solo son posibles fuera del hechizo mítico. Sin embargo, en este texto Benjamin asocia el mito y la culpa con el paganismo (pp. 175-178), mientras que en *El capitalismo como religión* (1985 [1921]) se añade también el cristianismo y, por tanto, las demás religiones. ¿Es que entonces la religión ya no representa una fuerza contraria al mito? Todo lo que leemos en otros textos de la época, especialmente en *Para una crítica de la violencia* (1977 [1921b]), sugiere lo contrario.

La recepción por parte de Benjamin de las reflexiones de H. Cohen sobre la religión como fuerza contraria al mito también apunta en una dirección diferente a la del fragmento. Teniendo en cuenta esto, la convicción de que *Capitalismo como religión* (1985 [1921]) no solo va de una crítica al capitalismo, sino también de una crítica a la religión, que ha fracasado como fuerza contraria al mito, gana plausibilidad. Benjamin insinúa que la transformación del cristianismo en capitalismo fue precedida por su socavamiento por el mito, es decir, por su constelación con la culpa/deuda. Se puede hablar de un cierto parentesco con la tesis de la *Dialéctica de la Ilustración* de una recaída en el mito. La transformación del cristianismo en una religión cultual del capital en la época de la Reforma aparece entonces como su despotenciación y la pérdida de su poder mesiánico, lo que no tiene por qué significar que este poder no conserve ninguna posibilidad de resistencia –en lo profano.

La compulsión a la repetición y el destino: el tiempo del capital

Para explicar la relación mítica entre la compulsión a la repetición y el destino en el capitalismo, me gustaría ahora recoger unos breves apuntes sobre la "teoría del tiempo" en la crítica de la economía política de Marx. El tiempo desempeña un papel crucial en su teoría del valor, que no resulta evidente a primera vista. El capital es una relación social históricamente específica. Lo que define esta relación es el movimiento de autovalorización del valor abstracto, que a su vez no consiste sino en trabajo abstracto coagulado.

La acción humana concreta y los valores de uso se convierten en meros portadores de la objetualidad del valor (*Wertgegenständlichkeit*). Si bien el trabajo concreto se realiza en el tiempo, que sigue un curso cronológico, por así decirlo, el trabajo abstracto no puede medirse por el tiempo que llamamos concreto, sino por un tiempo relativo que depende del nivel de productividad, lo que Marx llama el "tiempo socialmente necesario" y que se impone por el hecho de que hay que poner en relación y hacer comparable en el intercambio de mercancías todo el trabajo socialmente realizado. El tiempo coagulado en el valor, como el valor mismo, no tiene ninguna cualidad específica, no es un tiempo medido en horas, días y semanas. Por supuesto, existe una interdependencia que puede y debe ser analizada. Pero el tiempo del capital no debe

pensarse simplemente en términos de flujo cronológico. Esta forma de concebir el tiempo es, entre otras cosas, la razón por la que el marxismo vulgar imaginó en última instancia la sociedad sin clases en una continuidad temporal con el tiempo del capital, y precisamente como una justa distribución del mismo.

Sin que podamos decir que Benjamin reelaborara el análisis del tiempo contenido en *El Capital* de Marx, a esto mismo se refiere su afirmación de que tal idea ha contaminado al materialismo histórico con la ideología de los vencedores. Esta ideología está imbricada con la lógica real del tiempo en *El Capital*.

La clave de esta forma temporal reside en la transformación del tiempo en un factor de medida del valor, es decir, en la transformación de los resultados de una actividad individual en una norma temporal abstracta de esa actividad a través de la mediación del sistema de producción capitalista, que convierte la fuerza de trabajo en una mercancía, es decir, en la fuente de valor abstracto. Esta conexión entre el tiempo y el valor abstracto es omnipresente en la vida económica y social capitalista.

Ahora bien, solo un tiempo abstracto y estandarizado, dividido en partes iguales, puede funcionar como medida en los procesos de intercambio y ser utilizado como vara de medir neutral en el cálculo de la eficiencia y la utilidad. El hecho de que podamos comprar y controlar el tiempo de los demás, que podamos equiparar el tiempo con el dinero, solo es posible porque abstraemos de su contexto y de su contenido para luego establecerlo como un parámetro universal, abstracto, vacío y neutral. Pero lo que refuerza esta relación de subsunción del tiempo concreto bajo el tiempo abstracto es la forma social del capital.

El tiempo del capital impone una determinada forma de temporalidad sin que ella misma pueda ser descrita por esta temporalidad. La relación entre el tiempo abstracto del valor y el tiempo concreto del trabajo como actividad particular es impuesta por una forma de organización social que se expresa en el movimiento autónomo de autovalorización del capital. Este movimiento autónomo e imparable proporciona siempre nuevos estándares de productividad e impone una aceleración del tiempo cronológico, sin que esto afecte al tiempo mismo del capital.

El trabajo concreto se produce en el tiempo cronométrico. Y el tiempo del capital consiste en generar un dinamismo infinito que a la vez provoca una aceleración (histórica) constante –mayor productividad y circulación más rápida– para reproducir una estructura circular repetitiva, la estructura circular de la valorización del valor. El crecimiento de la productividad es un atributo del valor de uso del trabajo, pero la magnitud del valor es una función del tiempo de trabajo abstracto ("tiempo de trabajo socialmente necesario"), que media entre el crecimiento de la productividad y el beneficio. La magnitud del valor de cambio por unidad de tiempo abstracto depende de este aumento y disminuye con la generalización del nivel de productividad, generalización que es inevitable en un marco competitivo.

Así pues, esta dinámica se caracteriza por el efecto de nivelación, que a su vez conduce a un aumento constante del nivel de productividad. La innovación tecnológica y la introducción de nuevos métodos y procedimientos para aumentar la productividad provocan un aumento a corto plazo del beneficio, que desaparece a medida que el nivel de productividad se generaliza, dando lugar a una dinámica objetiva e independiente de la voluntad de los sujetos implicados en su mantenimiento, una especie de espiral de aceleración potencialmente infinita.

El propio marco temporal –el tiempo del capital– en el que se producen los cambios de productividad permanece estático, mientras que el movimiento de evolución y cambio permanente de las formas de trabajo y de vida, de las relaciones sociales, de las estructuras políticas y jurídicas, de la producción y trasmisión del conocimiento, de los medios de comunicación y de transporte, de las formas de subjetividad e interacción y de los valores sociales va acompañado de la continua y necesaria reconstrucción de este marco estático. Siempre nuevo y eternamente igual. Como señala M. Postone:

> En este sentido, el movimiento del tiempo se transforma continuamente en tiempo presente. En el análisis de Marx, entonces, la estructura básica de las formas sociales del capitalismo es tal que la acumulación del tiempo histórico en sí misma no socava la necesidad representada por el valor, es decir, la del presente; más bien, transforma la condición concreta de este presente y así reconstituye

> su necesidad. La necesidad actual no se niega "automáticamente", sino que se refuerza paradójicamente. Es impulsada en el tiempo como un presente perpetuo, como una necesidad aparentemente eterna (Postone, 2006, p. 389).

Tanto la transformación permanente del mundo como la reconstrucción de su marco abstracto, regido por la ley del valor, se condicionan y refuerzan mutuamente: el necesario proceso de transformación permanente y al mismo tiempo la reconstrucción del marco rígido del valor abstracto. El tiempo del capital se caracteriza por la paradoja de una circularidad dirigida hacia el futuro. Pero este futuro no es más que un futuro ciclo de acumulación. Debord lo define como un movimiento pseudocíclico que carece de apertura histórica (2003, p. 133). La pérdida de las cualidades del tiempo cronológico reducido a intervalos de tiempo intercambiables permite su acumulación infinita en el valor que se valoriza en una especie de infinito vacío y repetitivo. El tiempo del capital no conoce ruptura temporal, constituye un ciclo autorreferencial (Khatib, 2012).

Sin embargo, el objetivo infinito de la multiplicación del dinero contrasta con el carácter finito y limitado de los medios que definen el horizonte de escasez de la actividad económica. Por ello, la contradicción entre el objetivo infinito de la multiplicación del dinero y la finitud de los medios para alcanzar este objetivo se despliega de forma temporal, como un proceso de revolución permanente de los medios. Esto supone que la acción humana en cada vez más ámbitos se somete a este objetivo infinito con una intensidad creciente. La infinitud de la lógica de la acumulación de capital, de la multiplicación del dinero, no se detiene ante ningún límite natural o humano. Solo reconoce como meta el aumento de un *quantum* abstracto. Y para esta abstracción, todas las singularidades no son más que estaciones de paso u obstáculos a superar.

Como reconocía K. Marx, el capital no conoce límite, ni equilibrio, ni descanso: "Para el valor [...] la multiplicación coincide ya con la autoconservación, y solo se mantiene a sí mismo yendo constantemente más allá de su límite cuantitativo [...]. [C]omo valor [...] es, pues, el impulso constante de ir más allá de su límite cuantitativo: proceso sin fin" (Marx, 1953 [1858], p. 196). Cada vez está más claro que este objetivo solo puede alcanzarse mediante una catástrofe humana o ecológica si no se consigue cambiar la racionalidad instrumental del

crecimiento por el crecimiento. Y cuando los sujetos son reducidos a medios de la reproducción capitalista, no solo se arruina su autonomía, sino que toda su vida depende de esta reproducción, que es también la de las relaciones de dominación que la constituyen. No hay una salida inscrita en la dinámica histórica o en la lógica económica, ni siquiera la certeza de una salida. Como afirma A. Jappe, si algo está programado en la dinámica del sistema capitalista es la catástrofe, no la emancipación; su dinámica no conduce por sí misma al socialismo, sino a la ruina (2011, pp. 17 y 47).

Interrupción mesiánica y apocalíptica

Al igual que Max, Benjamin reconoce que la dinámica de reproducción del capital equivale a la destrucción de sus propias condiciones de posibilidad: la naturaleza y el ser humano. Esto es lo "históricamente inaudito" del capitalismo, que "la religión ya no es la reforma del ser sino su destrucción" (Benjamin, 1985 [1921], p. 101). Esta religión no es reformable, porque la reforma no puede cambiar la inexorabilidad del ciclo de culpa y endeudamiento.

La curación solo parece posible cuando se haya alcanzado un "estado mundial de desesperación", que Benjamin identifica con el "completo endeudamiento de Dios", es decir, cuando se haya agotado toda imaginable esperanza de trascendencia inmanente en la religión cultual del capital. Quizá por eso Benjamin presenta el superhombre de Nietzsche como la adaptación más congruente a la dinámica del capitalismo reconocida como destino: *amor fati* es su fórmula. La "voladura del cielo mediante el agrandamiento de lo humano" no es otra cosa que la afirmación de lo inevitable. Ni siquiera la lectura del Manifiesto Comunista inspiraba a Benjamin confianza en una vía al socialismo que llevara más allá del pleno desarrollo del capitalismo y el "desencadenamiento" de sus potencialidades.

Si Dios está incluido en el curso destructivo de la historia humana, si ya no representa una instancia trascendente, resulta comprensible que Benjamin busque respuesta en la quiebra de la imbricación de religión y capitalismo, con dos objetivos: Por un lado, hay que hacer visible en lo mesiánico una instancia que ayude a liberar lo profano de las garras de la religión cultual del capital. Por otro lado, hay que explorar las posibilidades, aunque sean débiles, de oponer al

tiempo del capital otra temporalidad. Si la modernidad capitalista no ha escapado al hechizo de la religión y del mito, entonces quizás haya que repensar radicalmente la relación entre la religión y lo profano si se quiere buscar una verdadera liberación del culto sacrificial, que se perpetúa después de su abolición solo aparente. En el *Fragmento teológico-político* (1977 [ca. 1920]), escrito en la misma época, se puede vislumbrar tal intento de desenmarañamiento.

Al principio, Benjamin parece hablar de una oposición radical entre la religión y la profanidad. Más exactamente, de lo que trata es de definir una nueva relación. Lo interesante del planteamiento de Benjamin es que su forma de concebir la relación entre lo profano y lo mesiánico se opone directamente al tipo de secularización fallida que expone el fragmento *Capitalismo como religión* (1985 [1921]), en el que, como hemos visto, se muestra una transformación gradual de los elementos mítico-paganos del cristianismo en la praxis capitalista. Con una nueva lectura de la relación entre lo profano y lo religioso, Benjamin quiere contribuir a una profanización radical del orden de lo profano que aún no se ha producido y, por tanto, a un alejamiento de la lógica pseudoreligiosa del capitalismo.

Puede sorprender que Benjamin haga un doble movimiento –podría decirse– inesperado para este fin: movilizar lo mesiánico y al mismo tiempo protegerlo como indisponible. El reino de Dios, dice Benjamin, no es el *telos* de la dinámica histórica, no puede ser visto como la meta a alcanzar; por lo tanto, el orden de lo profano no está legitimado ni constituido internamente por su referencia a lo sagrado. Si fuera posible una relación con lo mesiánico en el orden de lo profano, tendría que venir del propio Mesías, y al menos desde el colapso del universo religioso en la modernidad no podemos decir nada vinculante sobre él. Y, sin embargo, hay algo así como un "estar remitido" lo histórico a lo mesiánico indisponible que se concibe como una interrupción (Khatib, 2013, p. 189). Este "estar referido" a lo indisponible permite desenmascarar la falsa promesa del capitalismo como religión y resistirse a ella, en realidad una promesa pseudomesiánica cuyo cumplimiento es lo todo lo contrario de la prosperidad y la felicidad universales, es decir, la destrucción de aquello que es sometido a su culto infinito.

El reino de Dios no es, pues, la meta de la dinámica histórica, sino su final o su interrupción. Pensar la historia dirigida hacia un estado de plenitud por medio de la astucia de la razón ha sido la obra de la moderna filosofía de la historia tanto en su versión burguesa como en la comunista y socialdemócrata. En realidad, todas ellas resultan ser una forma de teodicea que justifica el sufrimiento y la injusticia como precio del progreso hacia la meta. Solo otra forma de relacionar lo mesiánico con lo político permite una completa profanización de lo profano. Sin embargo, el hecho de que lo profano no esté en posesión de la plenitud mesiánica, de la salvación, no significa que no se pueda observar un campo de fuerza mesiánico dentro de las relaciones profanas, en el que se revela una estructura de referencia no teleológica de enorme significación política.

Lo profano es el orden de lo efímero, de lo caduco, en el que la idea de felicidad guía la política en la conciencia de su carácter inestable, transitorio, pasajero. La caducidad del mundo, del espacio y del tiempo, su decadencia, sin embargo, tiene un valor mesiánico para Benjamin porque crea las quiebras que muestran la incompletud de la historia, su carácter abierto, no cerrado. La caducidad rompe la dinámica teleológica predeterminada por su *telos*, que encadena cada momento al siguiente y lo hace intercambiable mediante su sometimiento a la abstracción.

La intensidad mesiánica de cada momento pasa por el interior de cada persona a través de la experiencia de sufrimiento, dificultad o destino. Así pues, si la idea de felicidad es lo que debe guiar la política, la experiencia del sufrimiento es lo que pone en relación lo histórico con lo mesiánico, es decir, lo que lo mantiene abierto para el ajuste de cuentas que esperan los desafortunados, los derrotados, los desesperados. Mantener el vacío de lo mesiánico en el orden profano es la forma de no dar estas cuentas por saldadas, la forma de dar a las posibilidades frustradas una nueva oportunidad de realización.

Lo mesiánico no expresa una insuficiencia en lo histórico que apunte teleológicamente a su realización. En este caso, la redención (lo mesiánico) no sería otra cosa que la afirmación eminente de la felicidad alcanzada en la historia o reservada a los descendientes. Benjamin no niega la legitimidad de esta búsqueda mundana de la felicidad. Todo lo contrario. Pero una visión lineal de esta relación es ciega a las quiebras, catástrofes, sufrimientos, etc. que no pueden

integrarse en una lógica de progresión escalonada o de proyección perfeccionadora. Si es posible pensar una relación entre lo histórico y lo mesiánico, esta no puede ser lineal.

La imagen de las dos flechas divergentes –la del dinamismo de lo profano y la de la intensidad mesiánica– que Benjamin utiliza en este texto apunta a una conexión no teológica entre lo histórico y lo mesiánico. No son dos fuerzas que actúan en el mismo plano: una es extensiva y la otra intensiva. La fuerza mesiánica no se refiere a la plenitud de la dinámica profana, sino a una interrupción del curso catastrófico de la historia, a una "suspensión mesiánica del acontecer", que –como dice Benjamin en la tesis XVII– ofrezca una oportunidad revolucionaria "en la lucha por el pasado oprimido" (1974 [1941], p. 703). La categoría de lo mesiánico tiene pues que ver con el destino de los vencidos y aniquilados.

En el ensayo "Para una crítica de la violencia", escrito al mismo tiempo que "Capitalismo como religión", Benjamin recurre a una figura polémica tomada de las tradiciones bíblicas para oponerse al destino mítico del capital que se reproduce como un universo de culpa/deuda: la violencia divina. Con este concepto, Benjamin introduce una distinción no totalizable que inscribe una negación asimétrica en la cadena infinita de violencia mítica de la instauración y el mantenimiento del orden jurídico y la reproducción del valor (Khatib, 2018, p. 620). En ella cristaliza la aspiración de interrumpir la violencia mítica encarnada en el Estado y la ley, pero también en el ciclo infernal de la reproducción del capital: "Si la violencia mítica es instauradora, la divina es destructora del derecho; si aquella pone límites, la segunda destruye sin límites; si la mítica produce culpa/deuda y reparadora, la divina es expiadora; si la primera es amenazante, la segunda es contundente; si aquella es sangrienta, esta es letal de forma incruenta" (Benjamin, 1977 [1921], p. 199). Esta dimensión destructiva se asocia a veces a un enfoque gnóstico que solo puede enfrentarse al mal y a la injusticia bajo la figura de una destrucción del mundo. Pero en Benjamin expresa más bien un impulso a negar las fuerzas que destruyen y sacrifican la vida (Zamora y Maiso, 2021, p. 49).

El principio de la violencia divina no es el poder, que más bien opera en toda instauración mítica del derecho y su conservación, sino la justicia. En Dios, la violencia y la justicia son inseparables (Brokoff, 2002, p. 52). Por lo

tanto, la violencia divina rompe el hechizo de todas las formas míticas de la ley, desinstaurándolas y desmantelándolas junto con los poderes que necesitan para perpetuarse. Benjamin recurre a una realidad indisponible para mantener abierta la posibilidad de escapar a la lógica de la violencia mítica. Una manifestación histórica de esta violencia divina que da una idea de su impacto es la violencia revolucionaria. Con todo, esto no implica una identificación. La violencia revolucionaria sigue siendo una "violencia ejercida por los hombres" (Benjamin, 1977 [1921], p. 202).

El horizonte de un final del hechizo de las formas míticas del derecho remite, sin embargo, la violencia revolucionaria a un más allá del círculo vicioso de la violencia que instaura derecho y de la violencia que lo conserva, para trabajar por la realización de la justicia. Este es el horizonte en el que se inscribe la praxis mesiánica que Benjamin no puede anticipar, pero a la que se aferraba desesperadamente ante la proximidad de la catástrofe que se avecinaba. Tal vez la amenaza del colapso ecosocial y sistémico y la propagación del autoritarismo a la que asistimos hoy en día, así como el peligro de que una parte importante de la humanidad vuelva a ser aniquilada o a perecer por descarte, den un nuevo sentido a las reflexiones de Benjamin sobre la interrupción mesiánica y apocalíptica de la violencia mítica.

Referencias bibliográficas

Benjamin, W. (1974 [1941]). Über den Begriff der Geschichte. En *Gesammelte Schriften*, vol. I. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 691-704.

_____. (1977 [ca. 1920]). Theologisch-politisches Fragment. En *Gesammelte Schriften*, vol. II. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 203-204.

_____. (1977 [1921a]). Schicksal und Charakter. En *Gesammelte Schriften*, vol. II. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 171-179.

_____. (1977 [1921b]). Zur Kritik der Gewalt. En *Gesammelte Schriften*, vol. II. Frankfurt: Suhrkamp. pp. 179-203.

_____. (1982). *Das Passagen-Werk*. En *Gesammelte Schriften*, vol. V. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1985 [1921]). Kapitalismus als Religion. En *Gesammelte Schriften* vol. VI. Frankfurt: Suhrkamp. pp. 100-103.

_____. (1997). *Gesammelte Briefe*, vol. III 1925-1930. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1999). *Gesammelte Briefe*, vol. V: 1935-1937. Frankfurt: Suhrkamp.

Blättler, Ch. y Voller, Ch. (2016): Einleitung, Ders. (Hg.): *Denken des Politischen. Walter Benjamins Staatsverständnis*, Nomos, pp. 9-31.

Brokoff, J. (2002). Die apokalyptische Vernichtung des Rechts. Zur politischen Theologie Walter Benjamins. En J. Brokoff y J. Jacob (Ed.), *Apokalypse und Erinnerung*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht. pp. 39-57.

Debord, G. (2003). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.

Goller, P. (2013). Walter Benjamins Marx-Engels-Studium. *Mitteilungen der Alfred Klahr Gesellschaft* 1, Viena, pp. 12-22.

Greiert, A. (2011). *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden. Grundlagen des Geschichtsdenkens bei Walter Benjamin 1915-1925.* Munchen: Wilhelm Fink Verlag.

Hamacher, W. (2003). Schuldgeschichte-Zu Benjamins Skizze, Kapitalismus als Religion". En D. Baecker (ed.), *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos, pp. 77-119.

Jappe, A. (2011). *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos.* La Rioja: Pepitas de calabaza.

John, O. (2000). Zwischen Gnosis und Messianismus. Jüdische Elemente im Werk Walter Benjamins. En J. Valentin y S. Wendel (Eds.): *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: Primus Verlag, pp. 51-68.

Landauer, G. (2017 [1911]). *Aufruf zum Sozialismus*. Köln: Marcan-Block-Verlag.

Khatib, S. (2012). The Time of Capital and the Messianity of Time: Marx with Benjamin. En *Studies in Social and Political Thought*, vol. 20, Sussex, pp. 46-69.

_____. (2013). "*Teleologie ohne Endzweck*". *Walter Benjamins Entstellung des Messianischen*. Marburg: Tecum.

_____. (2018). Society and Violence. En *Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. W. Bonefeld, B. Best, Ch. O'Kane (ed). Londres: Sage Publication, pp. 607-624.

Marx, K. (1962 [1890]). *Das Kapital. Kritik der politischen* Ökonomie. En *Marx-Engels-Werke*, vol. 23. Berlin: Dietz.

_____. (1953 [1857-58]). *Grundrisse der Kritik der politischen* Ökonomie. En *Marx-Engels-Werke*, vol. 42. Berlin: Dietz.

Postone, P. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx.* Madrid: Marcial Pons.

Priddat, B. P. (2015). Schuld und Schulden: über abendländische Transformation, En G. Pfeiderer, P. Seele y H. Matern (eds.), *Kapitalismus-eine Religion in der Krise.* II. *Aspekte von Risiko, Vertrauen und Schuld*. Baden-Baden: Nomos, pp. 141-170.

Solla, G. (2017). Gold und Blut: Wirtschaft als Opfer-Dispositiv. En M. Ponzi *et al.* (eds.), *Der Kult des Kapitals. Kapitalismus und Religion bei Walter Benjamin*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, pp. 259-268.

Steiner, U. (2016). Walter Benjamins 'Wendung zum politischen Denken'. En C. Blättler y C. Voller (eds.), *Denken des Politischen. Walter Benjamins Staatsverständnis*. Baden-Baden: Nomos, pp. 33-72.

Taubes, J. (1986). Walter Benjamin-ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft. En Id, *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins "Passagen"*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 138-1479.

Türcke, Ch. (2015). *Mehr. Philosophie des Geldes.* Frankfurt: C. H. Beck.

Vogt, J. (2010). *Das Gespenst des Kapitals*. Zürich: Diaphanes.

Zamora, J. y Maiso, J. (2021). Estudio introductorio: "... y ese enemigo no ha cesado de vencer": Aproximación al concepto político de historia en W. Benjamin. En W. Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid: Alianza, pp. 9-62.

Lógica de la no-identidad[1]

Mariana Dimópulos

Ser idéntico, identificar, identificarse: diversas declinaciones de un término dúctil, la identidad. Se trata de una ductilidad extrema, que no deja fijar este término en una sola determinación. Al mismo tiempo, y no por azar, la identidad ha pasado a convertirse en una preocupación central de nuestro presente. Desde esta perspectiva, la *no-identidad* profesada, buscada, reclamada por Theodor W. Adorno en el centro de su filosofía, cae bajo sospecha de una defensa ilegítima de la indistinción y la indiferencia. Esta primera conclusión es inaceptable. Sin embargo, ¿qué otra cosa podría querer decir ese neologismo que niega la identidad, eso que hemos aprendido es lo más caro para nosotros, los portadores de un nombre propio y de una historia propia de vida? Sabemos por la historia de la filosofía que buena parte de los problemas conceptuales empiezan por la multiplicidad de la significación: un término que dice demasiadas cosas. Entonces, la no-identidad nos lleva de lleno al corazón de una homonimia que acecha y habita el término de identidad, término del que hoy dependen derechos y luchas.

[1] Una primera versión de este texto, que conserva por ello un relativo carácter oral, fue leída en el Congreso de Teoría crítica de la Universidad de Guadalajara, en mayo de 2021. Debo a la recepción inmediata del texto por parte del público la idea de su reformulación. Queda aquí expresado mi agradecimiento a esa instancia de intercambio.

Identidad

Pero no solo desde una perspectiva analítica es posible reconocer que el programa de una no-identidad defendido por Adorno trae consigo resistencias y problemas que se presentan insolubles o, como dijo uno de sus primeros críticos, *aporéticos* (Habermas, 1999, pp. 514-516). Poco tiempo tras la publicación de *Dialéctica negativa* (2005 [1996]), el concepto de no-identidad fue objeto de críticas provenientes de la filosofía teórica, lo mismo que la reivindicación por parte de Adorno, al parecer ideológica, de la negatividad por sí misma. Su carácter paradójico resultaba inaceptable, y la negatividad era interpretada como un mero normativismo (esto no debe ser) o se confundía con una forma simplificada de la crítica de la sociedad.[2] Esa negatividad parecía anular toda posibilidad de construcción filosófica por el simple hecho de poner en cuestión la legitimidad de la afirmación, esto es, de decir algo definido –si no definitivo– sobre el mundo, sus objetos y sus prácticas, en oraciones apofánticas que pudieran ser verdaderas o falsas.

Esta nueva dialéctica buscada por Adorno bajo el nombre de dialéctica *negativa* se concebía como crítica de la afirmación, de la identidad y de la positividad. ¿Pero cómo podía una filosofía basarse en la negatividad sin la posibilidad de una afirmación? ¿Cómo podía una filosofía tener como horizonte no decir nada, o al menos, no decir nada *en definitiva*? ¿No quedaba así a un paso del mero relativismo? ¿No se unía así, aunque por circunloquios y extensas formulaciones, al "entonces mejor callar" de Wittgenstein que el mismo Adorno tanto había condenado?[3]

A esta pregunta, clásica en la recepción de Adorno, debemos hoy sumar otra. La negación de la identidad a secas plantea dificultades que van más allá de la tradición filosófica alemana. Pues para nuestro presente, el concepto de identidad

---

[2] Véase, emblemáticamente para esto, el tomo de la *Adorno Konferenz 1983* (1983), y en particular los textos de Rüdiger Bubner y Michael Theunissen.

[3] Un lema vuelto lugar común en la obra de Adorno. Se trata de una referencia algo ligera, sin dudas con espíritu polémico, a la frase emblemática del *Tractatus logico-philosophicus*: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen." –De lo que no se puede hablar mejor es callar"–. (Wittgenstein, 2017 [1984]).

ha virado expresamente hacia una posición central dentro de las reivindicaciones políticas y sociales, además de continuar alimentando las más prosaicas preocupaciones del cuidado del yo.[4] Vale entonces, antes de comenzar a examinar la negación en el concepto de *no*-identidad, preguntarnos en primer término por la no-*identidad*. Es decir, ¿qué identidad es negada en este concepto que es claro heredero de la filosofía clásica alemana?

Se trata en principio de la identidad entre sujeto y objeto en tanto categorías de la teoría del conocimiento en su más amplio sentido, es decir, dentro de una discusión sobre la razón humana y su relación con la naturaleza o "el mundo". El asunto ha sido estudiado en diversas instancias, manuales y perspectivas.[5] Basta con recordar que las primeras respuestas al criticismo de Kant, emblemáticamente en forma de la filosofía de Fichte, fueron pronto leídas como una agudización de la posición del sujeto, y con ello, del *idealismo* como aquella doctrina que hacía surgir el mundo objetivo de una "posición" de un no-yo proveniente de un yo. Si este reclamo tiene aún validez en cuanto a Fichte no cabe aquí discutirlo;[6] lo importante es retener que, para los autores que le sucedieron, la

[4] Para un resumen del viraje semántico del término identidad ver Peter-Arnold Mumm, "Sprachgemeinschaft, Ethnizität, Identität" , en *Sprachen, Völker und Phantome* (2018), de Mumm (ed.).

[5] Adorno solía citar el libro de Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, para "organizar" la narrativa de los fundamentales y determinantes cincuenta años que van desde la primera edición de la *Crítica de la razón pura* hasta la muerte de Hegel en 1831, años durante los cuales se discutió acaloradamente el problema de la relación entre sujeto y objeto. Para una nueva exposición de la "salida" respecto del pensamiento crítico de Kant hasta la formulación de la dialéctica hegeliana. Ver Walter Jaeschke y Andreas Arndt (2012). *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*.

[6] El camino de Kant a Hegel está sembrado de pensadores hoy menos leídos, pero que en su momento dirigieron en las revistas y las aulas de Berlín, Gotinga y Jena la discusión de cómo evitar al menos dos callejones sin salida dejados por la crítica de Kant: uno, el de las antinomias de la dialéctica transcendental, el otro, el de la profundización del dualismo (re)introducido por Kant mediante su giro copernicano. Entre ellos, por ejemplo, Reinhold y

dificultad se resolvió en parte alrededor de este término hoy en jaque: el de identidad. Pues fue Schelling quien, al formular una filosofía expresamente llamada *filosofía de la identidad*, estableció a través de la redefinición de la razón como el absoluto una identidad entre sujeto y objeto en tanto "indiferencia total de lo subjetivo y lo objetivo".[7]

De modo que la oposición, nueva en términos relativos, y que presentará tantos problemas para la filosofía que vendrá, entre sujeto y objeto a partir de la crítica kantiana, intenta ser disuelta prontamente por Schelling y sus contemporáneos. Una vez que es pensada como absoluto, la razón pierde su carácter subjetivo, pero también su carácter objetivo, volviéndose un "en sí", una e igual a sí misma, cuya ley primera es la ley de la identidad. Esta identidad, en la medida en que la razón es el absoluto, es una identidad de la razón consigo misma; sin embargo, al conocerse, esta razón debe ponerse como sujeto y objeto, pues esta es la ley implícita de la acción del conocer: algo conoce algo, aunque con la salvedad de que ese algo que conoce a algo es necesariamente *alguien*. En esta continuidad entre sujeto y objeto gracias a la absolutización de la razón, esa identidad es absoluta pero diferenciada. No todo es lo mismo dentro del absoluto.

Este esquema clásico, sobre el que ronda buena parte de la pregunta epistemológica que produce y lega el idealismo alemán, no dejará de reaparecer en la obra de Adorno desde sus primeros escritos.[8] Un texto póstumo, que data del

Jacobi, el mismo Fichte, y la muy productiva recepción de Kant y Fichte en el contexto del primer romanticismo, en especial por Friedrich Schlegel.

[7] Schelling citado por Jaeschke y Arndt, 2012, p. 339.

[8] La encontramos ya en Aktualität der Philosophie, en *Gesammelte Schriften 1* (1973): "Die Krise des Idealismus kommt einer Krise des philosophischen Totalitätsanspruches gleich. Die autonome ratio –das war die Thesis aller idealistischen Systeme– sollte fähig sein, den Begriff der Wirklichkeit und alle Wirklichkeit selber aus sich heraus zu entwickeln. Diese Thesis hat sich aufgelöst." (p. 326). [La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad. La ratio autónoma –esta fue la tesis de todos los sistemas idealistas– debía ser capaz de desplegar a partir de sí misma el concepto de realidad y la propia realidad. Esta tesis se ha disuelto a sí misma" (Adorno, 2010, p. 298)].

año de su muerte, testimonia que la reformulación del par dialéctico sujeto-objeto se mantuvo como parte central de su programa, en cuyo centro, como hemos dicho, está el concepto de no-identidad. En su obra, se le asocian dos tesis clásicas; por un lado, la idea de una "preeminencia del objeto" o de una "libertad para el objeto" que debía combatir o desafiar el desmesurado crecimiento del sujeto en el esquema del idealismo y que tenía su contraparte social en el todo del dominio (o del estado); por otro lado, junto con una reformulación necesaria de ese sujeto de la totalidad, un nuevo concepto de experiencia. Lo individual humano es determinado por Adorno como una "capacidad para la experiencia", capacidad que es mucho más constitutiva que la atribuida por la filosofía alemana clásica a su sujeto "abstracto".[9]

En resumen, la identidad de la no-*identidad* es, ante todo, la identidad entre sujeto y objeto en sus diversas declinaciones; la más importante en el plano de una reflexión epistemológica y epistemocrítica –con el acento puesto en el lenguaje y lo conceptual– es la de lo general y lo particular. De modo que cuando Adorno hace referencia a la identidad, se trata principalmente de aquella discusión iniciada en la inmediata recepción de la filosofía crítica kantiana. Esos dos planos dialécticos, sujeto-objeto y general-particular, son los campos en donde acciona la teoría de la no-identidad en busca de eso que pueda ser lo no-idéntico. Esta crítica al idealismo es tanto teórica y especulativa como ética y política; lo que se busca, en buena parte, es la creación de una nueva forma de materialismo que ya había sido sugerida por Walter Benjamin.[10]

Dialéctica

Cuando decimos, tal como aparece en el título de este texto, que la no-identidad tiene una *lógica*, decimos en primer lugar que aquí no se trata, aunque esta haya sido una de las acusaciones más habituales en contra de la dialéctica negativa,

[9] "Zu Subjekt und Objekt", (Adorno, 1977, p. 756, [2009]).

[10] El mismo Adorno reconoce esta procedencia en diversos escritos, incluido *Dialéctica negativa* (2005 [1996]), ante todo alrededor de la idea de una reformulación de la inducción y del rescate de la empiria, ambas provenientes de su recepción de Benjamin, en especial del libro sobre el *Trauerspiel* (2000 [2013]).

de una reducción de la filosofía a principios irracionalistas ni de la claudicación oculta a una antifilosofía que solo supone una verdad en el seno del arte.[11] Tampoco es lo no-idéntico un simple comodín, parte de un *bla-bla-bla* sofisticado de la prosa polémica de este autor.

La dificultad de nuestro título reside en que la no-validez de la lógica era precisamente lo que una dialéctica negativa se había propuesto mostrar y poner en acto. Pero si entendemos el término *lógica* en sentido no exclusivo, es decir, si abandonamos por un momento la idea de la lógica como aquella disciplina formalizadora, unificada y rectora para la filosofía y las ciencias, podemos afirmar que en el concepto de lo no-idéntico hay una lógica que es, precisamente, aquella que pone en cuestión la categoría misma de la lógica clásica. Por supuesto, Adorno no fue el primero que puso la supremacía de esa lógica en cuestión.

Un momento fundamental de esa crítica había ocurrido con la concepción de la dialéctica del romanticismo alemán primero, y luego en el perfeccionamiento de esa concepción que tuvo lugar en Hegel. Sabemos que la dialéctica, en el campo de la filosofía alemana, tal como la concibió y la practicó el idealismo, ponía en tela de juicio el principio fundamental de la lógica clásica: esa dialéctica, entendida comúnmente como la resolución de las antinomias planteadas por Kant, había atacado y desmontado el principio de no-contradicción. Desde ese momento es posible decir que son válidos el juicio que afirma A tanto como el que niega A. De la posibilidad de una identidad doble y contradictoria, esto es, de la posibilidad de la negatividad ingresada dentro de la afirmación, vive esta dialéctica de la que Adorno se considera claro heredero. En 1962, en el prólogo a sus tres estudios sobre Hegel (1997 [2021]), afirma en forma programática que el objetivo de esos estudios es la reformulación o la nueva concepción de la dialéctica.[12] Cuatro años más tarde este programa se ve realizado en *Dialéctica negativa* (2005 [1996]).

A los ojos de Adorno, la gran *Korrektur*, la modificación crítica que correspondía a esta dialéctica inaugurada por Hegel giraba precisamente sobre el

[11] *Drei Studien zu Hegel*, en *Gesammelte Schriften 5*. (1997 [2012]).

[12] *Drei Studien zu Hegel*, en *Gesammelte Schriften 5*. (1997 [2012]).

problema de la *identidad*. Y se traducía en la formulación de una negativa a esa identidad que en la obra de Hegel era, según su lectura, aquella que en el proceso histórico del espíritu y en el proceso lógico del conocimiento, tras todo trabajo de la negación, daba por resultado final la pura afirmación. Lo negativo quedaba en Hegel cancelado por el "avance" del espíritu, tanto que parecía de este modo cumplirse aquel deseo tan añorado del idealismo: la identidad entre sujeto y objeto y el alcance del absoluto –absoluto que es, algo misteriosamente, a la vez punto de partida y resultado en esta filosofía que tiene el tiempo en su centro.

En Hegel, según Adorno, esto quedaba formulado en el lema de la identidad entre razón y realidad, en esa famosa e incomprendida frase según la cual todo lo real es racional; ese lema era por excelencia el de la reconciliación que Adorno rechazaba rotundamente. De modo que ser heredero de esa dialéctica no equivalía a aceptarla como tal. Ya en el trabajo conjunto con Horkheimer, en la *Dialéctica de la Ilustración* (1997 [1998]), se había planteado de forma más genérica buena parte de esta crítica de la razón. El libro concentraba sus ataques contra aquella forma de la racionalidad humana consagrada durante la Ilustración, que ya para aquel entonces Adorno llamaba pensamiento "identificante".

Allí estaba radicado el núcleo de destrucción y dominio que en otros términos ya había aparecido en la gran denuncia de Marx del capitalismo. Para Adorno y Horkheimer, eran las ciencias naturales las que encarnaban ese modelo epistemológico y socio-histórico, en pacto de conveniencia con el auge del capital moderno. Sin embargo, por supuesto, esto no romantizaba –así como no irracionalizaba– la tarea filosófica. Recordemos la declaración de principio en la introducción a aquel libro conjunto de 1947 (1997 [2012]): "No albergamos la menor duda –y esta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado" (p. 13 [p. 53]). Pasados veinte años de esta primera formulación, Adorno logrará acuñar en base a la crítica de la razón un propio esquema conceptual, y con este nuevo mapa una propia lógica filosófica.

Negación

Este movimiento de articulación de una lógica crítica, podríamos llamarla, entre fines de la década del cincuenta y los años sesenta se da a partir de una decidida reivindicación de la *negatividad* y del papel de la negación. Se trata ahora de entender qué dice el no de la *no*-identidad. Negar la primacía de la identidad –esto es, hablar reivindicativamente, hablar en defensa, promover y hacer valer la "no-identidad" y lo "no-idéntico"–, como hemos dicho, no debe llevarnos al irracionalismo. Una oposición clásica podría sugerirlo, pues si la razón es por principio razón identificante y nos negamos a identificar, entonces nos negamos a la razón.

Se trata de un peligro que no debe correrse, que la negación apunte directamente al corazón de la filosofía moderna: Adorno repite una y otra vez que el trabajo del concepto es la identificación, y que sin concepto no se puede pensar. Por esto mismo la dialéctica negativa, que es un pensamiento con un alto grado de pretensión sistemática plantea, a fin de cuentas, un nuevo concepto de filosofía, en donde la identificación está en jaque, y en donde la razón debería dejar de utilizarla como su primera herramienta. De modo que en lugar de la identidad como tarea identificatoria y objeto final de la filosofía debería aparecer alguna forma diversa de esta actividad y de su resultado; esto recibe en Adorno el nombre de no-identidad. Y en lugar de lo identificado en la identidad, eso que hace al objeto "idéntico" al sujeto, aparece entonces lo otro de este, es decir, lo no-idéntico.

¿Qué niega ese *no*? Si en lugar de oponerlos a su versión afirmativa (esto es, oponerlos a la identidad y a lo idéntico), pasamos a la horizontalidad de las relaciones entre los dos conceptos ahora dados por válidos, es evidente que la no-identidad es la contraparte categorial de lo no-idéntico. Contraparte categorial quiere decir aquello que sucede al nivel de los conceptos fundamentales, de los conceptos organizadores del saber filosófico o de la práctica especulativa. Es la contraparte de lo no-idéntico, decimos. ¿Y qué es lo no-idéntico? Precisamente, ese algo que exige la no-identidad en el lado del pensamiento. Surge entonces, por vía de esta definición horizontal, una circularidad que, vista de cerca, resulta también antigua, y cuyo mayor peligro es parecerse demasiado a su lado afirmativo, el de las posiciones clásicas de sujeto y objeto. Pareciera que

no-identidad y no-idéntico se comportan como el sujeto identificante –con su gran categoría llamada identidad– respecto de lo idéntico como el objeto que es su contraparte. ¿No había entre estos dos conceptos, entre sujeto y objeto, una suerte de circularidad?

Una vez sorteado el peligro de solipsismo, aquella crítica que sus contemporáneos levantaron contra Fichte y su poderoso sujeto interpretado como virtual creador de los objetos del conocimiento, lo mismo podría decirse del lado de la negatividad. Adorno había previsto, al menos en parte, esta crítica; por eso evitó caer en la misma trampa que Hegel, y se cuidó de terminar afirmando la negación de ese mismo modo, solo que en sentido inverso.

Esa nueva dialéctica no podría consistir en una afirmación (absoluta), solo que con un signo negativo por delante. Lo negativo, más bien, es el principio rector (aunque no para construirse en tanto *prima philosophia*) que gobierna la investigación filosófica, desestabilizando las afirmaciones y, con ellas, el trabajo de la razón. Y si bien Adorno nunca abandonará el marco terminológico del idealismo, su nueva versión de la no-identidad está alimentada por otros requerimientos, donde el lenguaje se vuelve central. Pues si el lema de la filosofía es "decir lo que no se puede decir", si la filosofía tiene como programa una predicación, un *decir justo* e *imposible* antes que un acto de conocimiento –como lo es desde la instalación del onto-epistemología–[13] entonces estamos en el plano del lenguaje y hemos abandonado la gran abstracción que había hecho posible el giro copernicano, esto es, la expulsión del lenguaje de la esfera transcendental de Kant.[14] Adorno, como otros de sus contemporáneos durante el siglo

[13] Llamamos onto-epistemología a la "doctrina de la ciencia" que asegura que lo que existe es igual a lo que se conoce. Una versión moderada de la onto-epistemología es la que incluye dentro de la existencia aquello que *puede* conocerse, aunque sea desconocido hasta ahora. Esta discusión, que organiza la filosofía teórica desde Kant hasta ahora, tanto en sus versiones continentales como analíticas, tuvo una última edición en la querella del realismo especulativo.

[14] El tema de la expulsión del lenguaje en la filosofía transcendental tiene una antigua tradición, cuyos inicios se dan ya en las primeras respuestas de Johann Georg Hamann a la publicación de la *Crítica de la razón pura*. Para esto, ver entre otros: Dirk Westerkamp

pasado, va a violar esta gran prohibición de la filosofía idealista, haciendo del lenguaje o de la crítica al lenguaje un vehículo de la crítica al conocimiento y al concepto de sujeto, ese sujeto que tiene una conciencia que conoce.

No es casual que sus enemigos hayan dado con un diagnóstico similar. Durante los años treinta el círculo de Viena, en su campaña contra la metafísica, no había aplicado un método demasiado distinto. Pero el desarme de esta prohibición, esta crítica al lenguaje donde coinciden Teoría crítica y neopositivismo, no los hizo, por supuesto, terminar en las mismas posiciones. Unos soñaron una vez más con una *characteristica universalis*, similar a la imaginada por Leibniz, a través de la purificación del lenguaje para la ciencia; Adorno, en la tradición de Benjamin, optó por la reivindicación del lenguaje (del arte) y de la tradición retórica (en la filosofía) para combatir aquel estado de emergencia en el que se encontraba el decir de la verdad.[15]

El concepto ineludible

Es con esta tradición, sobre este diagnóstico y con las herramientas obtenidas del idealismo que ha de construirse una filosofía de la *no-identidad*. Esta no-identidad es definida por Adorno de diversos modos, modos que, a su vez, constituyen una forma de hacer filosofía. En primer lugar, podemos decir que la no-identidad fundamenta la nueva dialéctica. Algunas citas lo formulan con total claridad: "La dialéctica es la conciencia consecuente de la no-identidad" (1996, p. 16 [2005]). Es decir, dialéctica es el ejercicio consecuente por parte del pensamiento de tener conciencia de una no-identidad. ¿De qué tenemos conciencia en este caso, gracias al recordatorio de la dialéctica? Dado que la no-identidad es un concepto categorial, cuando decimos que la no-identidad está en el corazón de la dialéctica, apuntamos al plano teórico-cognitivo.

(2021): *Spekulative Epen*, y Michael Forster (2010): *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*.

[15] Sobre la querella contra el neo-positivismo y el Círculo de Viena, ver emblemáticamente el artículo de Max Horkheimer (1977): "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", (1977) en *Kritische Theorie*.

La insistencia sobre su contraparte, lo no-idéntico, acaso podría sugerir un tipo de *cosa u objeto*. ¿Un objeto en especial que exista a la par de los objetos idénticos? Podemos descartar que haya "cosas idénticas" y "cosas no-idénticas" en el mundo, es decir, que se trate de una reflexión ontológica sobre una tipología de seres. Antes bien, lo no-idéntico es el objeto (todo objeto) individual, resistiendo el ejercicio que la *identidad*, esto es, la filosofía, la ciencia, el pensamiento, el poder del mundo como sujeto, hace sobre él. Esta reflexión especulativa, es decir, clásica en los términos del idealismo, pasa a formularse también en términos lógicos en forma de una crítica del juicio del conocimiento. Sabemos que los juicios verdaderos o falsos operan gracias a conceptos.

La identidad se produce en el trabajo del concepto que, precisamente, identifica una cosa como tal y la clasifica en el conjunto de las otras cosas que *caen* bajo el mismo concepto. Esto había sido explicitado por Kant en la tradición de la filosofía racionalista alemana en la *Crítica de la razón pura*.[16] Adorno define este trabajo del concepto como un trabajo de dominio. Hay aquí una suerte de liquidación de lo propio de la cosa identificada; el concepto no basta para nombrar los objetos del mundo, que son más de lo que dice la identificación. Por eso, Adorno hablará en este contexto de lo no-idéntico como lo no-conceptual.

Claro que esto comporta enormes problemas para la filosofía, y nos hace entrar en el terreno inestable que comparte no poco territorio con el irracionalismo y el escepticismo. Esta crítica al concepto se toca con la formulada en la *Dialéctica de la Ilustración* (1997 [1998]) contra la razón. Pero Adorno se adelanta a esa acusación y asegura en las primeras páginas de *Dialéctica negativa* (2005 [1996]) que su filosofía no ha de compartir ese territorio pantanoso, y declara: Pensar significa identificar. Y el pensar, sabemos, identifica a través de conceptos. Es decir, aquí no se trata de dar por tierra el trabajo del pensar mismo, ni el concepto como una de sus herramientas innegables. Y, sin embargo, la falla de la identificación ha sido diagnosticada y es reconocible en dos extremos, por carencia y por exceso: el concepto no alcanza, dice de menos, y al mismo tiempo es demasiado, dice de más sobre el objeto. Esto ya había sido

[16] A137-A147; B176-B187.

notado y tematizado por la dialéctica de Hegel, en base a un pensamiento sistemático de la contradicción.

Sabemos que, desde entonces, una dialéctica, por ser tal, debe tener a la contradicción en su centro. "La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; el primado del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo en el pensar de la unidad" (1996, p. 16 [2005]), resume Adorno. Decir que lo no-idéntico y la contradicción coinciden sin más sería consagrarlos. Sin embargo, desde la perspectiva teórico-especulativa y la de la teoría de la sociedad, la contradicción organiza esta crítica al concepto, tanto como la necesidad del "rescate" de lo no-idéntico.

En el proceso del pensamiento, Hegel llegaba finalmente al primado de una afirmación. Esta afirmación final consagraba, en la visión de Adorno, no solo la afirmación de lo que hay en la fórmula de una identidad entre razón y realidad, sino también una afirmación de la totalidad unificadora. Sin ese cierre, Hegel no podía pensar en términos de reconciliación y de absoluto. Frente a esto, la dialéctica negativa reclama otro concepto de contradicción: "la oposición del pensar respecto de aquello que le es heterogéneo se reproduce en el pensar mismo como su contradicción inmanente" (1996, p. 149 [2005]). Esto es, lo que ha sido diagnosticado como la falla en la identificación entre sujeto y objeto, el "clic" que resuena constantemente donde la máquina del conocimiento falla y no puede, dice de más y dice de menos de los objetos de conocimiento, esto que no funciona se traslada en forma de contradicción inmanente al corazón del pensar mismo.

¿Cómo opera esta contradicción inmanente? El *medium* de la no-identidad entre concepto y cosa, entre sujeto y objeto, es la "crítica recíproca" de lo general y lo particular, aquello que está atento a si el concepto "hace justicia" a su objeto, si el objeto "cumple" con su concepto. Así, la crítica debe trasladarse al núcleo de la razón. Esto incluye una dimensión ético-pragmática; Adorno hablará de la "culpa" del pensamiento respecto a la cosa pensada. A esta dimensión, pronto, hay que sumar la política por medio de la equiparación entre totalidad de lo cognoscible y totalidad social.

De modo que una doble *Korrektur* a la versión idealista de sujeto-objeto tiene lugar en esta nueva dialéctica a través de la introducción de dos factores

a la pregunta epistemológica: primero, el factor lingüístico de la referencia y la predicación; segundo, el principio de justicia del saber. Esta doble corrección se completa, o tiene su par, en la exposición de una crítica de la sociedad. Este es su modo más evidente de ser materialista. El problema de la no-identidad es uno de la realidad misma en tanto *dimensión social de la vida humana*. Es decir, es un problema político. Cuando el mismo Hegel hablaba de realidad en su coincidencia con la razón, lo hacía en vista al espíritu. Pero ahora es por vía de la contradicción, y no ya por la razón, que en Adorno se da este tipo de pasaje. "Lo que desgarra en términos de antagonismo a la sociedad, esto es, el principio de dominio es lo mismo que, vuelto espíritu, produce la diferencia entre el concepto y lo que está sometido por él" (1996, p. 58 [2005]). Este paralelo, esta coincidencia nunca realmente especificada por Adorno, es clave para entender la lógica de lo negativo.

Sin el "espejo" social de lo conceptual, ninguna filosofía materialista se mantiene en pie; al mismo tiempo, afirmar esa co-pertenencia en términos de igualdad, de mímesis, de expresión, sería volver a caer en una filosofía de la identidad, esto es, de la igualdad o coincidencia entre el pensamiento-discurso y el mundo nombrado, aunque fuera para denunciar en ambos la misma falla. De modo que hay aquí otra trampa de la afirmación a evitar, y es por eso que la lógica de la no-identidad no se establece mediante un sistema de copias, ni identificación, ni representación entre dominio en el pensamiento y dominio en la sociedad, sino a través de la constante trasposición de planos.

Lógica de la no-identidad

Esos dos "momentos" de lo no-idéntico son los principales –me refiero al plano de la filosofía teórica y al de la crítica de la sociedad– pero no son los únicos. Lo no-idéntico puede verse, desde la perspectiva de una ética del comportamiento (y no solo cognitivo), como parte de un modo de actuar, puesto que lo no-idéntico es, en el plano individual, la instancia de resistencia frente al todo social. En el plano de la crítica del lenguaje, lo no-idéntico es también aquello que no se deja pronunciar en las leyes de la representación lingüística. Asimismo, lo no-idéntico es parte de la verdad atribuida a la particularidad de la obra de arte.

Esto revela una sistematicidad que hemos denominado una *lógica* de la no identidad. ¿Por qué? Porque la ambición sistemática de la filosofía de Adorno es mucho mayor de la que sus lectores creyeron y aún creen. La negación misma, el uso del prefijo "no" ante el término "identidad" deja ver hasta qué punto esta articulación es parte del gran proyecto de una crítica. Acaso se pueda extender la negación y hablar de una no-lógica o una no-logicidad de la dialéctica negativa, la lógica de la no-logicidad. Esta negación de la lógica no podría equipararse a un irracionalismo, lo hemos visto. ¿Por qué *lógica*? Podríamos haber dicho, también, *crítica*. Pero la crítica a secas vive azarosamente de los objetos que se le presentan, es *segunda* respecto de lo que debe criticar –asunto capital para la filosofía de Adorno– pero carece de sistematicidad.

Veamos cómo opera esta lógica enfocada sobre el problema que nos interesa: la no-identidad se expone y se auto-reflexiona en diversos *planos*, según trasposiciones constantes. En esta lógica que debe ser materialista ningún problema puede quedar aislado, y no hay propiamente crítica de la sociedad sin crítica del conocimiento, sin crítica de los presupuestos de la lógica clásica y sin crítica del lenguaje. Esta sistematicidad que se resiste al sistema es llamada por Adorno, en diversos pasajes de su obra teórica mayor, "constelación" y su método como "micrología". Se trata, en ambos casos, de préstamos tomados de Walter Benjamin, que en verdad no corresponden con la clara pretensión en Adorno de contestar de una manera ordenada e insistente a las ilegítimas pretensiones de los sistemas filosóficos que lo precedieron.

Estos términos metateóricos que Adorno utilizó para hablar de la propia hechura de la dialéctica negativa como programa filosófico no alcanzan. Nosotros creemos que para describir la estructura específica de la dialéctica negativa hace falta pensar no solo en constelaciones, sino en *trasposiciones de planos*. Es por eso por lo que un mismo concepto adquiere diversas nomenclaturas en el avance de la negación. Así es como el de lo no-idéntico se declina como el de lo no-conceptual, como el de la individualidad resistente frente al todo social, el de lo particular y empírico frente a lo general, el de lo no-lingüístico frente al lenguaje y el de la verdad-singularidad de la obra de arte frente a lo fijo y lo convencional. Es decir, lo que hace "inasible" al concepto de no-identidad no es solo su carácter paradójico, al cual Adorno hace referencia una y otra vez,

ni tampoco su función “comodín” en la dialéctica negativa, sino sus sucesivos traspasos de planos.

A esto hay que añadir que se trata de un concepto relacional, que lo emparenta estrechamente con el de crítica y el de dialéctica. En la propia idea de una dialéctica negativa hay una doble relacionalidad, marcada en su nombre, puesto que la dialéctica es históricamente un tipo de pensamiento de las oposiciones. Ahora, en su nueva conceptualización, pasa a primera fila la *negatividad*. Y la negación, a diferencia de la afirmación, supone una preexistencia de lo afirmado. Si hablamos de dialéctica negativa, hablamos de oposición y de la referencia a algo que precede, y que es objeto de la crítica. Es, en este sentido, la dialéctica algo segundo, algo que viene después.

Podemos decir, mediante un poco atractivo neologismo, no *prima philosophia* –como el mismo Adorno había criticado a la ontología–, tampoco última filosofía –como lo sugiere para su propia teoría en *Dialéctica negativa* (1996 [2005])– sino *secunda philosophia*. En verdad, la enseñanza de la dialéctica como crítica pone el acento en una organización débil de la teoría, dependiente de lo que la precede, volviéndola acaso vulnerable; pero si es vulnerable por segunda, al menos no ha terminado. Conformarnos con el final de la filosofía es una opción imposible, pues es reconciliatoria en el sentido más adorniano.

Filosofía segunda

La negación que organiza la dialéctica negativa no deja que la dialéctica cierre en ninguna afirmación. Por eso se la conoce también como dialéctica abierta. Sin embargo, su apertura especulativa –la ausencia de la afirmación– sugiere en otro plano un cierre; ese cierre es el de la doble tenaza planteada al comienzo y al final del libro que la tiene por objeto, puesto que la *Dialéctica negativa* (1996, [2005]) abre con la constatación de que la revolución ha fracasado y cierra con la invitación a abandonar la filosofía en el momento de su derrumbe.

Con la experiencia del Estado total y del mundo administrado, y la larga y justificada crítica a las lecturas dogmáticas de Marx, bajo el dominio del capital y el mundo del intercambio, Adorno levantó un edificio consagrado a lo no-idéntico. Este no-idéntico dejaba entrever una política de la resistencia, pero solo la dejaba entrever, y al mismo tiempo la obturaba. El diagnóstico en contra

del colectivo político, llamado activismo en el contexto de fines de los años sesenta, declinaba la última acepción del término homonímico de identidad para también rechazarlo en esta acepción, puesto que juzgaba el proceso de *identificación* del individuo con lo colectivo como una capitulación.[17] Desde la filosofía moral que tenía planeada escribir, la resistencia se articulaba no sobre una doctrina ni un colectivo, sino sobre una convicción espontánea de reacción negativa ante lo que "no puede ser", eso que Adorno llamó *das Hinzutretende*, esto es, lo que se añade, que adviene al individuo y lo hace reaccionar en contra de algo (1996, p. 226 [2005]). Esta resistencia del sujeto no-idéntico opera en más de un sentido, puesto que estamos en la filosofía de la multiplicación de planos: el sujeto que no identifica o que no tiene la identificación como tarea central, y por tanto no es el sujeto (burgués) del dominio, pero tampoco es el sujeto de la toma de consciencia de la identidad colectiva.

¿Acaso la postulación de un sujeto, o mejor decir un individuo, que no practica la identidad, que da preeminencia al objeto, que no domina a través del lenguaje conceptual la naturaleza, que está pegado a la empiria y que no colabora con el todo social según los modelos totalitarios del siglo XX contra los que se levantó esta crítica a la política y a la razón, puede este sujeto, nos preguntamos, ser uno entre muchos sin ser idéntico? La pregunta gira en torno a si el modelo de la resistencia y el de la felicidad de la contemplación puede ser de algún modo político, en la medida en que político es ser más de uno. Esto no parece tener una respuesta clara en Adorno. Lo individual, en su padecer, es lo somático –también en su resistencia contra el todo de la sociedad.

Ahora, desde el dominio, la corriente que sopla es doble: no solo la identificación de una totalidad igual a sí misma, semejante o en paralelo al sujeto de la teoría del conocimiento, expresada o articulada en los dictámenes de los estados totalitarios y en los visos de totalidad de todo estado, así como en los mecanismos igualadores de la sociedad de consumo, sino que también sopla la corriente de la no-identificación. Ahora se multiplican las prácticas de diferencia-

[17] Ver "Resignation" (1997): en *Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften 10.2*. En general, para la relación de Adorno, el individuo y lo político, Silvia Schwarzböck (2008): *Adorno y lo político*.

ción y selectividad, en términos de discriminación, de negación de ciudadanías y derechos, haciendo desigual a la igualdad de lo que todos somos. Mismo en la falla fundacional del derecho moderno, en la distancia entre igualdad formal e igualdad real, está la semilla de esta doble corriente del dominio.

Una nueva dialéctica debe responder a este doble desafío, que ya no puede simplificarse en el término identidad; por un lado, la totalización, por el otro, la marginación por medio de la diferencia. La verdad de esta dialéctica es frágil. La evidente transformación de las prácticas del dominio muestra el porqué de las respuestas políticas, no individuales, que apelan a la identidad y que se expresan en la construcción de alianzas más o menos dinámicas, de reivindicación y de resistencia, en torno al término de identidad e identificación. Esto sugiere que la crítica al lenguaje, al conocimiento y a la práctica política propia de la dialéctica negativa debe volver a plantearse en forma de una *filosofía segunda*, esa filosofía que viene después y no es por eso ni post ni tardía, sino simplemente otra, en su identidad y en su diferencia también con la filosofía heredada en otra lengua, para otro mundo, en los otros términos de una antigua universalización que ya no es la nuestra.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (1973). *Philosophische Frühschriften. Gesammelte Schriften 1*. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1997). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften 5*. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1997). *Kulturkritik und Gesellschaft. Gesammelte Schriften 10.2*, Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1996). *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften 6*, Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

_____. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad II. Obra completa 10.2*. Madrid: Akal.

_____. (2010). *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa 1*. Madrid: Akal.

_____. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. *Obra completa 5*. Madrid: Akal.

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1997). Dialektik der Aufklärung, en *Gesammelte Schriften*, tomo 3, Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Obra completa 3*. Madrid: Trotta.

Benjamin, W. (2000). *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (2013). *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla.

Forster, M. (2010). *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: OUP.

Friedeburg, L. y Habermas, J. (1983). *Adorno Konferenz 1983*. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1985). *Theorie des kommunikativen Handelns*. *Tomo 1*. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

Horkheimer, M. (1977). Der neueste Angriff auf die Metaphysik, en *Kritische Theorie*. Frankfurt: Fischer, pp. 108-161.

Jaeschke, W. y Arndt, A. (2012). *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*. Múnich: C.H. Beck.

Mumm, P. (2018). Sprachgemeinschaft, Ethnizität, Identität, en Mumm (ed.). *Sprachen, Völker und Phantome*. Berlín/Boston: DeGruyter.

Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

Westerkamp, D. (2021). *Spekulative Epen*. Tubinga: Mohr Siebeck.

Wittgenstein, L. (1984). *Tractatus logico-philosophicus, Werkausgabe 1*. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (2017). *Tractatus logico-philosophicus-Investigaciones filosóficas*. Madrid: Editorial Gredos.

Adorno en su laberinto: entre la crítica de la economía política de Marx y la concepción del capitalismo de Estado de Pollock

Alberto Bonnet

A José Sazbón (1937-2008),
in gratitudine et memoria

Introducción

El objetivo de este capítulo es presentar sintéticamente la posición que ocupa la crítica de la economía política de Marx en el despliegue de la concepción de la sociedad de Adorno y, especialmente, discutir algunos desafíos que enfrentó dicho despliegue en ese sentido.

Una exposición minuciosa de la concepción de la sociedad de Adorno excedería los límites estas páginas. Nos limitaremos entonces a una presentación sumaria. Adorno afirma que "la sociedad como objeto y la sociedad como sujeto son y no son lo mismo" (2004f [1969], p. 295).[1] El despliegue de esta contradicción es la exposición de su concepción de la sociedad, despliegue que tiene lugar en sus textos y seminarios sociológicos, filosófico-sociológicos o filosóficos a secas, escritos y dictados, de regreso a Alemania, en las décadas de los cincuenta y sesenta. Estas son las fuentes fundamentales de este capítulo. El

[1] En los casos en los que consideramos que es relevante para nuestra argumentación, referimos los textos añadiendo su año original de publicación entre corchetes. Todas las traducciones de los textos citados escritos en otras lenguas son nuestras. En algún caso significativo, reproducimos las citas en español añadiendo el original alemán entre corchetes y mencionamos ambas ediciones en las referencias.

concepto de sociedad resultante de este despliegue es, en nuestra opinión, el más elaborado con el que cuenta la Teoría crítica de la sociedad para orientar la investigación sobre la sociedad capitalista contemporánea. La intención de estas páginas es, en este sentido, contribuir a allanar el terreno para una apropiación crítica de la concepción de la sociedad de Adorno como guía para la investigación social.

Sociedad, intercambio y antagonismo

Aquella contradicción entre la sociedad como sujeto y la sociedad como objeto es el punto de partida del despliegue del concepto de sociedad porque nos sitúa ante el primer desafío que enfrenta cualquier investigación social: el de conceptualizar la objetividad misma de su objeto, a saber, la sociedad. Esto explica que Adorno, en los pasajes en los que introduce aquella contradicción, recurra reiteradamente a la oposición entre las concepciones de la objetividad social de Durkheim y Weber, quienes, en su calidad de fundadores de la sociología, no podían sino enfrentar este desafío de un modo privilegiado (Jay, 1988, pp. 93-96). El carácter contradictorio de una sociedad que es, y a la vez no es, sujeto de sí misma encuentra así su primer modelo: "la divergencia entre Weber y Durkheim expresa una antinomia de la cosa misma" (Adorno, 2004b [1959], p. 469).[2] La sociedad no aparece ante nosotros ni meramente como sujeto (como algo con lo que podamos identificarnos sin más, como algo *verständlich* en el sentido weberiano) ni meramente como objeto (como algo externo sin más, como *chose* en el sentido durkheimiano).

Entender esta específica objetividad que reviste la sociedad equivale entonces a descifrar la dialéctica que convierte a la sociedad como sujeto, es decir, a una sociedad que sigue reproduciéndose a través de las prácticas de los seres

[2] Empleo el concepto de *modelo* en el sentido de Adorno (2005 [1966], p. 10; 38; y Buck-Morss 1977, p. 358 y ss.). La diferencia entre "modelo" y "ejemplo" es evidente en este caso: la oposición que Adorno establece reflexivamente entre las concepciones de la objetividad social de Durkheim y Weber no es un ejemplo del asunto en cuestión entre otros, sino el modo en que se instauró en los orígenes de la sociología (Jay, 1988, pp. 101-104 y Rose 2014, pp. 105-111).

humanos que la integran, en un objeto independiente respecto de ellos. “Habría que derivar las relaciones autonomizadas, que se han convertido en opacas para los hombres, a partir de las relaciones que se dan entre ellos” (Adorno, 2004d [1965], pp. 11-12). Esta es para Adorno la tarea por excelencia de la Teoría crítica de la sociedad –y es el desafío por excelencia con el que enfrenta a sus estudiantes en sus seminarios de sociología y filosofía social. Sin embargo, no hay manera de enfrentar este desafío, ni en la conceptualización de la sociedad de Adorno ni en la Teoría crítica de la sociedad en términos más amplios, prescindiendo de la crítica marxiana de la economía política.

En efecto, cada vez que Adorno aborda este problema de la autonomización de las relaciones sociales respecto de los individuos o, dicho más precisamente, cada vez que, en sus abordajes de dicho problema, se enfrenta con la necesidad de identificar la “ley de la autonomización” (*Gesetz der Verselbständigung*) (Adorno, 2004f [1969], p. 275) subyacente a ese problema, concluye sus argumentos invocado la ley / principio del intercambio (*Tauschgesetz/prinzip*) (Adorno, 2004a [1957], p. 165; 2013 [1958], p. 152; 2004b [1965], p. 14; 2004e [1968a], p. 344; 2004f [1969], p. 273; Reichelt, 2017; Bobka y Braunstein, 2022). Y demás está decir que esta ley o principio remite al modo de *socialización indirecta*, mediada por el intercambio de mercancías, que Marx atribuye a la sociedad capitalista.[3] “Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio” (Marx, 1990, p. 89). Aquí se encuentra la clave de aquella autonomización de las relaciones sociales. Pero veamos esta noción de socialización indirecta, mediada por el intercambio de mercancías, con mayor detalle.

[3] Empleamos aquí el concepto de *socialización* para referirnos a la forma específica que asumen las relaciones entre los individuos en la sociedad (como sinónimo de *Vergesellschaftung*), es decir, no para referirnos al proceso de integración de los individuos a la sociedad (v. gr., socialización de los niños) ni al grado de interrelación entre dichos individuos (v. gr., socialización de la producción).

En efecto, la sociedad es siempre una mediación existente en los individuos que la integran, aunque no reductible a esos individuos y, en este sentido, reviste siempre cierto grado de objetividad ante ellos. La sociedad

> no es la mera suma o aglomeración (o como lo quieran llamar) de individuos, ni es algo absolutamente autónomo situado por sobre los individuos, sino que posee en sí simultáneamente ambos momentos. Se realiza solo a través de los individuos pero, en tanto relación, no puede reducirse a ellos; y, por otro lado, tampoco puede ser concebido como un concepto superior puro existente en sí (2008 [1968], p. 58).

La especificidad de la sociedad capitalista radica en que esa mediación entre individuo y sociedad, esto es, la socialización de los individuos tiene lugar a través del intercambio de mercancías y, en consecuencia, la objetividad de la sociedad reviste las características reificadas de una segunda naturaleza (Benzer 2011, pp. 20 y ss.). "Lo que hace que una sociedad sea realmente algo socializado, a través de lo cual se constituye tanto conceptual como realmente, es la relación de intercambio, que incluye a todos los seres humanos que comparten el concepto de sociedad" (2011 [1968], p. 50).

Esta socialización indirecta, mediada por el intercambio, sintetiza entonces en sí dos dimensiones diferentes. Es, por un lado, *socialización*. Esto aparenta ser –pero no es– una obviedad. La constitución de una única sociedad, es decir, la integración de todos los seres humanos dentro de una única sociedad requiere algún principio de igualación entre ellos. El principio del intercambio desempeña, precisamente, esa función en la sociedad capitalista. En ella, los seres humanos se convierten en individuos que, en su estatus de personas jurídicamente iguales y libres, son propietarios de mercancías y establecen relaciones entre sí a través del intercambio de esas mercancías. El punto es que, en este sentido, la sociedad capitalista no es una sociedad entre otras, sino la primera sociedad propiamente dicha de la historia. Las precapitalistas no son sociedades, siempre en este sentido muy restrictivo del término, porque carecen de

cualquier principio de igualación.[4] Pero se trata, por otro lado, de una forma específica, *indirecta*, de socialización. La integración de esos seres humanos dentro de una única sociedad no tiene lugar a través de su participación consciente en su reproducción sino, de manera inconsciente, a través del intercambio de sus mercancías en el mercado. A raíz de esta suerte de bidimensionalidad, esta socialización indirecta funda al mismo tiempo la *constitución* de una sociedad en general y su específica *autonomización* respecto de los seres humanos que la integran. Esto dificulta –aunque de ninguna manera impide– la distinción entre la *objetividad* que reviste cualquier forma de sociedad concebible en general frente a los seres humanos que la integran y su *autonomización* específicamente capitalista respecto de ellos.

Creemos perfectamente justificado que Adorno otorgue, en su conceptualización de la sociedad, esta posición clave al principio del intercambio. Sin embargo, afirmar que la socialización capitalista se constituye a través del intercambio de mercancías no implica que el concepto de sociedad pueda desplegarse sin resto en la esfera de la circulación. La socialización mediada por el intercambio instaura a la sociedad como una totalidad, pero esta totalidad es antagónica:

> el mundo es consolidado en una unidad, es convertido en una totalidad socializada, homogénea, hasta en su último individuo, precisamente a través de ese principio que es, al mismo tiempo, aquello por lo cual el mundo se desune. Y justamente en ese punto la versión materialista de la dialéctica está enormemente cerca de la idealista, en la medida en que intenta determinar, según el lado objetivo, aquel principio homogéneo y al mismo tiempo sustentador en sí

[4] Nótese que este principio de igualación es a la vez económico y político: el reconocimiento jurídico de los agentes involucrados en el intercambio de mercancías en el mercado como personas por parte del estado es condición de posibilidad de dicho intercambio y, a la vez, el intercambio de mercancías entre esos agentes es condición de posibilidad para el despliegue del derecho. Pero también esta constitución de lo económico y lo político como modos de existencia diferenciados de las relaciones sociales es específica de la sociedad capitalista, de modo que esta precisión no afecta a nuestro argumento.

> mismo de la contradicción, y lo desarrolló precisamente como el principio de cambio [*Tausch*], que en realidad porta en sí tanto el carácter antagonista como el carácter de unidad de un mundo dominado por el intercambio [*Tausch*] (Adorno, 2013 [1958], pp. 151-2).

A través de aquel principio de la igualdad (que "une", es decir, que constituye a la sociedad como una unidad) se impone la desigualdad (la "desunión" de esa sociedad en clases antagónicas) o, dicho en otras palabras, a través de la compra-venta de la fuerza de trabajo en la esfera de la circulación se canaliza su explotación en la esfera de la producción. Demás está decir que aquí estamos ante la secuencia argumental del propio Marx.

> Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías […] se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestras *dramatis personæ*. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de fuerza de trabajo como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan* (Marx, 1990, p. 214).

¿Esto implica decir que Adorno se limita, en estos escritos y seminarios de los años cincuenta y sesenta, a repetir los argumentos de Marx? No exactamente. Implica sí, desde luego, que su concepción de la sociedad resulta incomprensible prescindiendo de la crítica marxiana de la economía política.

> En la obra de Marx se manifiesta magníficamente la unidad de la crítica en el sentido científico y metacientífico: se la denomina crítica de la economía política porque apunta a derivar, a partir del intercambio y de la forma mercancía y su contradictoriedad inmanente, ´lógica´, el todo que es sometido a crítica en su derecho a existir. La afirmación de la equivalencia de lo intercambiado, base de todo intercambio, se ve desmentida por su consecuencia. En la medida en que el principio del intercambio se extiende, en virtud de su dinámica inmanente,

al trabajo vivo de los hombres, se convierte necesariamente en desigualdad objetiva, en desigualdad entre clases" (2004f [1969], pp. 285-286).

Pero no implica que Adorno se limite a repetir los argumentos de Marx. Más bien, en la senda del rescate de la crítica de la economía política de Marx de su encierro dentro de la economía, que ya habían recorrido Lukács y Korsch en los años veinte, Adorno la reubica en los fundamentos de un concepto de sociedad que pueda sustentar una Teoría crítica de la sociedad mucho más ambiciosa. Delinea así, en los años cincuenta y sesenta, un concepto de sociedad que está a la altura de las concepciones que habían polarizado los orígenes de la sociología (esto explica su insistente diálogo con Weber y Durkheim) y, naturalmente, de la sociología predominante en su época (y de aquí sus embestidas contra el neopositivismo y el funcionalismo). El requisito *sine qua non* para la consolidación de la sociología como disciplina había sido el de identificar la especificidad de su objeto, esto es, identificar las características específicas de la objetividad social –en tanto una objetividad diferenciada principalmente de la individual, asunto de la psicología. Adorno reasumió de alguna manera este desafío, medio siglo más tarde, derivando esa especificidad de la objetividad social, para este caso de la sociedad capitalista, del principio del intercambio identificado por la crítica marxiana de la economía política. Aunque esta operación implica, al mismo tiempo, posicionar el concepto de sociedad resultante en los cimientos de una Teoría crítica de la sociedad que escapa inexorablemente a las fronteras disciplinares entre la economía, la sociología y la psicología.

Adorno no se limita, entonces, a repetir los argumentos de Marx. Adorno recupera el análisis marxiano de la esfera del intercambio de mercancías como punto de partida para desarrollar una crítica del principio de igualdad que sustenta la socialización en la sociedad capitalista. Esto no implica, sin embargo, que dicha crítica permanezca encerrada en la esfera del intercambio. En tanto crítica inmanente presupone, en cambio, la confrontación entre esa igualdad vigente en la esfera del intercambio y la explotación reinante en la esfera de la producción. Pero sí implica una crítica *per se* de aquel principio de igualdad

arraigado en el intercambio de mercancías. Totalidad y contradicción son, en este preciso sentido, inescindibles.

> El carácter abstracto del valor de cambio confluye, previamente a cualquier estratificación social concreta, con el dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre quienes son sus miembros a la fuerza. Este carácter abstracto no es socialmente neutral, como hace creer la lógica del proceso de reducción a unidades tales como el tiempo de trabajo social promedio. En la reducción de los hombres a agentes y soportes del intercambio de mercancías se oculta la dominación de los hombres sobre los hombres (2004d [1965], p. 13; 2008 [1968], p. 51).

Esta socialización a través del intercambio de mercancías no solo determina el excedente de objetividad que la sociedad reviste ante los individuos en el capitalismo o, en otras palabras, aquella autonomización de las relaciones sociales como relaciones que se imponen a espaldas de esos individuos, sino también sus características. El intercambio de mercancías es un mecanismo de socialización que opera a través de una abstracción, previa e independientemente respecto del pensamiento de los seres humanos socializados, en la realidad misma del mercado.

> La ley por la que se rige la fatalidad de la humanidad es la del intercambio. Pero esta ley no es ella misma pura inmediatez, sino algo conceptual: el acto de intercambio implica la reducción de los bienes que se han de intercambiar entre sí a algo equivalente a ellos, a algo abstracto, en modo alguno a algo material, de acuerdo con el uso habitual del término (2005a [1957], p. 195).[5]

[5] Aquí reviste una importancia insoslayable la recuperación del pensamiento de Alfred Sohn-Rethel por Adorno hacia mediados de los años treinta. Recuérdese en este sentido que la problemática inicial de Sohn-Rethel (en el llamado "Manuscrito de Lucerna" de 1936, publicado recién en 1985 como *Soziologische Theorie der Erkenntnis*) era la vinculada con las condiciones de posibilidad de la socialización capitalista, aunque después virara hacia una problemática más gnoseológica (Breuer, 2016, pp. 221 y ss.).

Además, la contradicción inherente a ese principio del intercambio es la matriz de la crítica inmanente de Adorno, crítica de la ideología cuyo paradigma es por consiguiente la crítica del liberalismo. Adorno recupera en este sentido la crítica de Marx a "la doctrina del intercambio libre y justo tal como está presente en el liberalismo". Y afirma:

> tanto como es verdadero que en la sociedad burguesa el intercambio no es libre y justo, y tal como tampoco es verdadero que el empresario y el trabajador se enfrenten en el acto de intercambio con nada más que la diligencia de sus manos, por el otro lado es verdad que también se intercambia según equivalentes y que se necesita una observación muy mediada, esto es, el análisis de la forma de la mercancía y del valor-trabajo, para verificar que no se agota allí únicamente la relación de intercambio (2015 [1960], p. 284).

La crítica de la economía política se convierte así en una "crítica inmanente del liberalismo" donde "la teoría liberal es confrontada con su propia pretensión en relación con el acto de intercambio" en la medida en que "la relación de intercambio está configurada de antemano por las relaciones de clases" (2017 [1962], p. 423).

Una vez dicho esto, sin embargo, es necesario reconocer que Adorno no se detiene demasiado en esta problemática (Jay, 1974, p. 252; Habermas, 1975, p. 180). Cada vez que aborda este problema de la peculiar objetividad de la sociedad, resuelve dicho problema explicando su autonomización respecto de los individuos a partir del principio del intercambio, pero no acompaña la invocación de este principio de una exposición detallada del mismo en ninguno de sus escritos ni de sus seminarios.[6] Marx permanece entonces, en los argumentos

[6] Es especialmente llamativo el hecho de que, en sus seminarios de los cincuenta y sesenta, se haya detenido en minuciosos análisis del pensamiento de sociólogos clásicos (como los citados Weber y Durkheim, pero también Comte o Parsons), pero nunca en el de Marx. Quizás el mayor desarrollo de esta problemática de la objetividad de la sociedad y el principio del intercambio se encuentre en los apuntes de Adorno del seminario de 1962 (publicados más tarde por Backhaus como apéndice a su *Dialektik der Wertform* (Adorno,

de Adorno, como una suerte de *deus absconditus*. ¿Por qué razón? No sabemos. Acaso porque asumía la crítica de la economía política como un *background* compartido –aunque este no hubiera sido un supuesto razonable. Acaso porque no se sentía cómodo dentro del registro discursivo de esa crítica de la economía política –hay indicios de esta incomodidad suya, pero no parece una razón suficiente, a juzgar por la versatilidad de su pensamiento. Acaso por cautela –y en este caso hubiera sido una cautela excesiva, al menos entre los estudiantes alemanes de los años sesenta. En cualquier caso, este silencio origina y justifica el hecho de que algunos de sus mejores discípulos, como Backhaus, Reichelt y Schmidt, hayan identificado una debilidad en este silencio y se hayan embarcado en una relectura sistemática de la crítica de la economía política de Marx con el objetivo de dotar a la Teoría crítica de la sociedad de bases más firmes (Reichelt, 2017; Bellofiore y Redolfi Riva, 2015).[7]

El problema del *capitalismo de Estado*

La reflexión acerca de la posición que ocupa la crítica de la economía política de Marx en el despliegue del concepto de sociedad de Adorno, sin embargo, enfrenta un problema mucho más serio que ese relativo silencio suyo sobre el asunto. Nos referimos a la influencia de la concepción del capitalismo de Estado de Friedrich Pollock dentro de la Teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt y, en particular, del pensamiento de Adorno. En efecto, como veremos, en caso de asumirse esta concepción del capitalismo de posguerra, aquella concepción de Adorno de la sociedad como una totalidad antagonista estructurada alrededor del principio del intercambio se volvería obsoleta. Analicemos este problema con detenimiento en este apartado.

2017 [1962]), pero son apenas apuntes. El propio Adorno reconoció su carencia de un "análisis enciclopédico de la abstracción del intercambio" (Reichelt, 2017, p. 153), de manera que esto no puede pasarse por alto (Bonefeld, 2016 y 2022).

[7] Me refiero a la *Neue Marx-Lekture* iniciada a fines de los sesenta y comienzos de los setenta por Hans-Georg Backhaus con *Dialektik der Wertform*, Helmut Reichelt con *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* y, en un registro más epistemológico, por Alfred Schmidt (Elbe, 2010, pp. 66 y ss.).

Pollock gestó su hipótesis del pasaje desde un "capitalismo liberal de mercado" hacia un "capitalismo monopolista de estado" a raíz de las experiencias de la planificación capitalista de guerra (1914-18) y más tarde de la planificación soviética, experiencia esta adquirida en su viaje a la URSS de 1929, y de las políticas implementadas por los estados capitalistas ante la crisis de 1930 (Ten Brink, 2015).[8] El primer escrito importante en el que presentó esta hipótesis fue *La situación presente del capitalismo y las perspectivas de un nuevo orden económicamente planificado* (de 1932), la desarrolló posteriormente en *Comentarios sobre la crisis económica* (1933) y la presentó de modo más acabado varios años más tarde, ya durante su exilio en los Estados Unidos, en el artículo *Capitalismo de Estado* y en la conferencia ¿Es el nacionalsocialismo un nuevo orden? (ambos de 1941) (Lenhard, 2019). Recién en este último escrito asienta la idea de un "capitalismo de Estado" con dos variantes: una totalitaria (nazi-fascista o soviética) y otra democrática (estadounidense, por excelencia). Esta hipótesis de Pollock tendría un profundo impacto en el desarrollo de la Teoría crítica, incluyendo a Adorno, durante los cuarenta y cincuenta. "De aquí en adelante, una de las principales tareas del Instituto sería la de analizar las enormes transformaciones en la vida económica, política, social y cultural provocados por las transformaciones de la economía capitalista en respuesta a la depresión de los treinta" (Kellner, 1989, p. 59).[9] Examinemos sus argumentos sintéticamente.

[8] Lenhard (2014) sitúa específicamente en su monografía *Die Planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjet Union 1917 von 1927*, publicada en 1929, la génesis de su concepción del capitalismo de Estado. Dubiel (1975), por su parte, resalta la importancia de la doble polémica que Pollock (junto con Mandelbaum y Meyer) mantuvo durante los treinta contra la teoría del derrumbe heredada de la II Internacional y el análisis de la economía planificada de von Mises.

[9] Adviértase en este sentido la esterilidad de la noción de "marxismo occidental" de Perry Anderson para la conceptualización de las preocupaciones de los miembros del Instituto. En efecto, Anderson supone un "meditado silencio del marxismo occidental en los campos más importantes para las tradiciones clásicas del materialismo histórico: el examen

En sus escritos de comienzos de los años treinta, Pollock identificaba tendecias hacia una monopolización de la economía (que modificaba los mecanismos de formación de precios, racionalizaba la inversión, escindía la propiedad respecto de la gestión de las empresas y restringía los márgenes de decisión empresaria), una mayor intervención del Estado (a través de políticas monetarias y financieras anticíclicas, rescate de grandes empresas, regulación del mercado de trabajo, grandes inversiones en obras públicas, estatización de empresas y sectores enteros y financiamiento mediante la banca pública) y una emergencia de nuevas potencias y formación de bloques a escala internacional (proteccionismo comercial, restricciones a la inversión extranjera). Y, aunque rechazaba la conclusión de que el capitalismo se encaminaba hacia un colapso, dudaba acerca de si podría volver a los mecanismos de autorregulación de preguerra. Se inclinaba entonces por la posibilidad de que emergiera de la crisis "un nuevo orden de planificación económica", es decir, "un sistema económico en el cual la producción y la distribución son reguladas centralmente por el planeamiento social". Y distinguía entre "dos tipos principales" de esta economía planificada: "economía planificada capitalista sobre la base de la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, en el marco de una sociedad de clases, y economía planificada socialista con las características de la propiedad social de los medios de producción y del espacio social de una sociedad sin clases" (2019a [1932], pp. 44-45).[10]

---

de las leyes económicas del movimiento del capitalismo como modo de producción, el análisis de la maquinaria política del estado burgués y la estrategia de la lucha de clases necesaria para derribarlo" (1979, p. 59). Veremos enseguida que no hubo ningún "meditado silencio" sino más bien duras controversias sobre los asuntos mencionados por Anderson. (Jacoby, 1981).

[10] En estos primeros escritos, Pollock se encontraba cerca del Hilferding de *El capital financiero*, pero más tarde se distanciaría de él porque Hilferding sostenía, en realidad, una variante de la concepción del capitalismo monopolista. El *organisierte Kapitalismus* de Hilferding consistía en una cartelización completa de la economía: "si ahora planteamos la cuestión de los límites reales de la cartelización, la respuesta debe ser que no hay límites en absoluto" (Hilferding, 1963, p. 234).

Pollock vacilaba aún en estos escritos acerca de si esa planificación económica revestiría la forma de un capitalismo monopolista (una cartelización generalizada) o de un capitalismo de Estado (una centralización de la planificación en el Estado). Pero, en cualquiera de ambos casos, su pronóstico era sombrío. "Lo que llega a su fin no es el capitalismo, sino su fase liberal. En un sentido económico, político y cultural, habrá en el futuro cada vez menos libertades para la mayoría de la humanidad" (2019b [1933], pp. 86).

Antes de seguir avanzando, conviene señalar que ya estos escritos exploratorios ponían en evidencia ciertas debilidades en el abordaje de Pollock de las transformaciones del capitalismo de entonces, que se agravarían en los siguientes escritos. En primer lugar, desde un punto de vista metodológico, Pollock procedía postulando de antemano una suerte de tipo ideal (un "nuevo orden de planificación económica"), con sus supuestas variantes ("capitalista" y "socialista"), y enumeraba a continuación fenómenos registrados en distintas economías que sustentarían empíricamente la pertinencia de ese tipo ideal. Sin embargo, no había razón alguna para aislar, digamos, la economía de guerra de Lloyd George en Gran Bretaña, las medidas anticíclicas del New Deal de Roosevelt en Estados Unidos y las marchas y contramarchas de la planificación en la URSS antes de los planes quinquenales, respecto de los *distintos* procesos históricos de los que formaron parte, para considerarlos sin más como ilustrativos de las dimensiones de *un mismo* tipo ideal. Y, en segundo lugar, desde un punto de vista conceptual, el empleo de las categorías de la crítica de la economía política por parte de Pollock era muy laxo. Esto se ponía de manifiesto tanto en la explicación de la propia crisis en curso como en la caracterización del nuevo orden en el que podría desembocar.

En efecto, Pollock no ofrecía ninguna explicación rigurosa de la crisis –se limitaba a invocar una creciente contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que parecía asimilar en ciertos pasajes a una desproporcionalidad entre departamentos de la economía, pero no proporcionaba una explicación propiamente dicha de sus causas (Gangl, 1987, pp. 172

y ss.).[11] Tampoco resultaba evidente hasta qué punto aquellas categorías de la crítica de la economía política podrían seguir siendo válidas para caracterizar ese nuevo orden –hasta qué punto, por excelencia, un orden que suprimiera la propiedad privada y las clases, o la particularización del Estado respecto del mercado, podría seguir siendo conceptualizado como capitalista.[12]

Estas debilidades de la concepción de Pollock alcanzarían proporciones alarmantes en sus escritos de comienzos de la década siguiente. En ellos ya se propone construir un "modelo" –que asimila explícitamente a un tipo ideal weberiano– de "la transformación del capitalismo privado en capitalismo de Estado" (2019c [1941], p. 89). Este capitalismo de Estado se distinguía porque el mercado ya no coordinaba la producción y la distribución, sino que estas eran coordinadas directamente por el Estado, quedando en consecuencia abolidas las libertades de inversión, empleo y comercio y, por consiguiente, la vigencia de las leyes económicas. En su variante totalitaria, el Estado se convertía entonces en un instrumento de poder en manos de una nueva élite integrada por

[11] En contraste con Pollock, conviene recordar la teoría de la crisis que Grossman había elaborado durante sus cursos de 1926-27 en el Instituto y publicado poco antes del crack de 1929 (Grossman, 1979; Jacoby, 1975). A pesar de sus debilidades, la teoría de la crisis de Grossman era mucho más rica y, significativamente, sería rescatada del olvido cuando el capitalismo de posguerra entrara en crisis cuadro décadas más tarde. Grossman, que ya había rechazado la idea de un capitalismo organizado de Hilferding (Grossman, 1979, pp. 389 y ss.), se opuso sistemáticamente a las ideas de Pollock dentro del Instituto a comienzos de los treinta (Gangl, 1987 y 2016).

[12] Postone acierta en señalar que la noción de capitalismo de Estado de Pollock resulta inconsistente en la medida en que su definición del capitalismo presupone la propiedad privada y el mercado, que estarían siendo abolidos en sus versiones nacional-socialista y soviética –y acaso también en la keynesiana (Postone y Brick, 1976; Postone, 2006, pp. 142 y ss.; 2004; 2009). Pero a continuación Postone intenta solucionar esta inconsistencia (de un presunto "marxismo tradicional" encerrado en la esfera de la distribución) suprimiendo a la propiedad privada y al mercado de la definición del capitalismo. Su crítica deja abierta la posibilidad, paradójicamente, de suscribir a la concepción del capitalismo de Estado de Pollock sobre nuevas bases presuntamente "marxistas no-tradicionales".

la gerencia de las empresas, la alta burocracia estatal y los líderes partidarios –aunque, en su variante democrática, los controles populares evitaban esta deriva totalitaria. Un plan general regulaba la producción y el consumo, el ahorro y la inversión, los niveles de empleo y la asignación del trabajo. La administración de los precios rompía la relación entre precios y costos de producción, aboliendo la competencia y la vigencia de la ley del valor. La búsqueda de ganancias por parte de la élite dominante, aunque subsistía, dejaba de estar subordinada a los mecanismos de la competencia y quedaba subordinada a la planificación, convirtiendo a los capitalistas en rentistas. La distinción entre Estado y mercado quedaba suprimida y no existían límites a la intervención política en la economía.[13] Se consumaba así la "primacía de la política sobre la economía" (2019d [1941], p. 134).

Este capitalismo íntegramente administrado por el Estado carecía de contradicciones endógenas desde un punto de vista económico: "somos incapaces de descubrir cualesquiera fuerzas económicas inherentes, 'leyes económicas', de viejo o nuevo tipo, que podrían impedir el funcionamiento del capitalismo de Estado" (2019c [1941a], p. 108). Sus únicos límites posibles serían exógenos: escasez de materias primas o de fuerza de trabajo, eventuales conflictos dentro de la propia élite gobernante o, en su variante democrática, con las masas subordinadas. La conclusión del argumento de Pollock iba de suyo. "Si el Estado se vuelve el controlador omnipotente de todas las actividades humanas, la pregunta de '¿quién controla al controlador?' abarca el problema de si el capitalismo de Estado abre un nuevo camino para la libertad o conduce hacia la pérdida completa de esta en lo que se refiere a la abrumadora mayoría" (2019c [1941a], p. 113). El único horizonte posible y deseable sería entonces un capitalismo de Estado que adoptara su variante democrática.

Las debilidades de su argumentación antes señaladas alcanzan su máxima expresión en estas páginas. El propio Pollock duda acerca de si tu tipo ideal de capitalismo de Estado puede seguir aplicándose a la URSS de entonces: "es

[13] Pollock remitía aquí explícitamente al último Hilferding. Sin embargo, este último Hilferding (1962) rechazaba en los hechos el empleo del concepto de capitalismo de Estado para la URSS y la Alemania nazi.

cuestionable si nuestro modelo de capitalismo de Estado sirve para la Unión Soviética en su fase actual" (2019c [1941], p. 113). La "aplicación de una teoría general del capitalismo de Estado a la Alemania nazi" (2019d [1941], p. 119) es igualmente dudosa en la medida en que la mayoría de las características que el propio Pollock le atribuye a esta última no corresponden a los Estados Unidos o a los restantes países de Europa de entonces (economía de comando, corporativismo, supresión del estado de derecho, etc.), como el propio Pollock (2019d [1940]) reconoce. Sin embargo, aquí interesa más bien considerar si su concepción del capitalismo de Estado lograba captar al menos las tendencias de más largo aliento de las economías capitalistas más avanzadas. Y, en este sentido, su interpretación de estas no sobreviviría a la finalización de la guerra. Es cierto que Pollock prestó atención a varios fenómenos novedosos que efectivamente tuvieron lugar –y que seguramente resultaron muy desafiantes para sus contemporáneos– en los años treinta y tempranos cuarenta. Pero, como señalara Jean-Marie Vincent, "por más masivos que fueran los hechos invocados, no puede dejar de constatarse que el análisis era muy superficial, por no decir impresionista" (1976, p. 100). Pollock no siguió desarrollando posteriormente su concepción –más aún: en su único trabajo relevante desde comienzos de los cuarenta, su estudio sobre la automatización (1957), desapareció cualquier referencia al capitalismo de Estado.

La evolución de la economía en los capitalismos avanzados de posguerra –así como en el ex bloque del este– no siguió el curso previsto por Pollock. Y la crisis del capitalismo de posguerra a comienzos de los setenta –así como el colapso soviético en los ochenta, aunque de un modo distinto– puso de manifiesto definitivamente los límites estructurales que seguía enfrentando la intervención del Estado en la dinámica de la acumulación, cuyo alcance Pollock había sobreestimado enormemente. "La dinámica política y económica de los setenta son un claro testimonio de esto: a pesar de la intervención masiva del Estado, la crisis económica persiste" (Held, 1980, p. 366).

Ahora bien, afortunadamente, la concepción de Pollock del capitalismo de Estado no fue aceptada unánimemente en el seno de la llamada Escuela de Frankfurt. Incluso entre los miembros en quienes (la suerte de "división del

trabajo" implícita dentro de) el Instituto depositaba en los hechos la investigación de los aspectos más específicamente económico-políticos de la sociedad, hubo serias diferencias en este asunto. Pollock estaba secundado por Kurt Mandelbaum y Gerhard Meyer, pero también enfrentaba a Franz Neumann, Otto Kirchheimer y Arkadij Gurland, y sus diferencias motivaron agudas controversias entre ellos a fines de los treinta y comienzos de los cuarenta.[14] El punto que más nos interesa en este contexto, sin embargo, es que esa concepción de Pollock ejerció una significativa (y perniciosa) influencia entre otros miembros del Instituto: en Horkheimer antes que nadie, pero también en Adorno, e incluso en Marcuse. Los artículos de Horkheimer "Los judíos y Europa" (1939), "El eclipse de la razón" (1941) y "El Estado autoritario" (1942) son básicamente complementarios con el artículo y la conferencia de Pollock que acabamos de citar. Pero la concepción del capitalismo de Estado de Pollock dejó sus huellas también en su *Crítica de la razón instrumental* (1947), en la sección dedicada a la industria cultural (al menos) de *Dialéctica del iluminismo* (1944/47) de Horkheimer y Adorno, en la obra colectiva *La personalidad autoritaria* (1950) y en varios artículos de Adorno de aquellos años.

Ahora bien, en caso de que esta concepción de Pollock fuera correcta, la concepción de la sociedad de Adorno, que expusimos sintéticamente en el apartado anterior, quedaría obsoleta. Solo sería válida, en el mejor de los casos,

[14] Nos referimos a los seminarios internos del Instituto de la segunda mitad de los treinta y al debate de 1941, en la Universidad de Columbia, entre Marcuse, Gurland, Neumann, Kirchheimer y Pollock (Gangl 1987, pp. 235 y ss.; Wiggershaus, 2010, pp. 352 y ss.). El noveno y último volumen de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (1941) publicó las intervenciones en esta conferencia (salvo la de Neumann) y de aquí provienen los dos últimos escritos de Pollock citados. Es interesante reproducir un fragmento de una carta (23/7/41) en la que Neumann comentó a Horkheimer el primero esos escritos. "En resumen, quisiera remarcar que el ensayo implica claramente un abandono del marxismo. Además, el ensayo transmite una sensación de completa impotencia. El capitalismo de Estado, tal como es concebido por Pollock, podría durar un milenio" (citado por Lenhard 2019, p. 25; en Horkheimer *Gesammelte Schriften* 17, p. 107). Véase asimismo su crítica de la noción de capitalismo de Estado en el *Behemoth* (Neumann, 1983, pp. 253 y ss.).

para una sociedad capitalista liberal ya superada. Si la sociedad es central, consciente y políticamente planificada por el Estado, si los precios, salarios, tasas de interés y ganancia y demás variables claves de la economía son fijadas por el Estado, si la asignación del capital y el trabajo a las distintas ramas de la producción e incluso la propiedad misma de los medios de producción dependen del Estado, la idea de una socialización que se establece a espaldas de los individuos a través del intercambio se vuelve irrelevante, pues presupone la existencia de productores privados independientes en competencia mutua y la vigencia de la ley del valor. En semejante escenario, la crítica de la sociedad, entendida siempre como crítica inmanente, se vuelve impotente, porque la sociedad existente ya no puede ser confrontada con su concepto de sí misma. La igualdad inherente al intercambio de equivalentes deja de ser una apariencia socialmente necesaria que enmascara la explotación entre clases –y, a la vez, promete una sociedad sin clases. La sociedad íntegramente administrada sigue siendo explotadora y opresiva, ciertamente, pero coincide con su concepto sin contradicción alguna.[15] En este escenario la negación determinada, sustento de la crítica inmanente de la sociedad, solo puede resignar su puesto a una impotente negación abstracta.[16]

[15] "Si criticamos la sociedad de intercambio, esto significa no solo que el intercambio sea abolido, sino también que eso que el intercambio promete, es decir, que allí no hay engaño, alguna vez en efecto sea cumplido y en efecto sea llevado a cabo" (1960 14, pp. 184-185). De aquí deriva Adorno la idea de que el liberalismo es de alguna manera "la ideología *par excellence*, sobre cuyo modelo se formó el concepto de ideología en general" (1960 14, p. 285; 1958, p. 4) y que (un poco abruptamente acaso) excluya del terreno de las ideologías precisamente al nacional-socialismo y al stalinismo (1953, pp. 434-435).

[16] Aunque Habermas no haya participado de las citadas discusiones en el seno del Instituto durante los años de exilio ni haga mayores referencias a Pollock, es indudable que compartía a grandes rasgos su caracterización del capitalismo de posguerra (Fleck y De Caux, 2021). Ya en sus escritos de los años sesenta, asumía la transformación del capitalismo liberal en un capitalismo organizado o regulado por el Estado y comenzaba a cuestionar la pertinencia de la crítica de la economía política, junto con sus conceptos de crisis y crítica inmanente, en las nuevas condiciones (1987, pp. 231 y ss.). Y unos años más tarde concluía que, en ese capitalismo administrado, la intención de la crítica de la economía política de confrontar la

El sesgo pesimista del pensamiento de Adorno (y de otros miembros de la llamada Escuela de Frankfurt) fue y sigue siendo motivo de innumerables debates. Buena parte de dichos debates son estériles, en nuestra opinión, en la medida en que la validez de una teoría (de la Teoría crítica de la sociedad, en este caso) no puede juzgarse nunca a la luz del pesimismo u optimismo de sus autores (acerca de las posibilidades de transformación de esa sociedad, en este caso). Su pesimismo estuvo parcialmente determinado, por lo demás, por las adversas condiciones históricas en las que se desarrolló la Teoría crítica entre los treinta y los cincuenta. Sin embargo, la discusión de ese sesgo pesimista se vuelve relevante en este momento de nuestra argumentación, es decir, en el momento en que se evidencian sus raíces en la estructura de la propia teoría en cuestión. Este vínculo fue correctamente señalado por muchos comentaristas.

En Adorno, señala Marramao, "las leyes marxianas parecen haber perdido extrañamente su objeto y con él su medio de verificación práctica. Con el 'congelamiento' de la dialéctica real, el pensamiento crítico parece quedar condenado al exilio de la contemplación de un futuro imprevisible" (1975, p. 76). El abandono del programa original de la Teoría crítica en los años cuarenta, señala Gangl, "responde a su estructura teórica inmanente" (1987, p. 245). "Si los antagonismos sociales parecían capaces de integrarse, ¿sobre qué bases podría realizarse aún la crítica y dónde podrían determinarse los procesos que habrían podido superar a la sociedad existente?" (p. 244). "En cierto sentido, el análisis de Pollock del capitalismo de Estado proveyó un fundamento para el pesimismo que caracterizaría a la Teoría crítica desde los cuarenta y a través de las décadas siguientes", afirma Kellner (1989, p. 79). "El análisis de Pollock de un capitalismo de Estado no-contradictorio se convirtió en una base económica decisiva para una forma de crítica que desesperó frente a la clausura de la vida social y

apariencia socialmente necesaria (ideología de la igualdad sustentada en el intercambio de equivalentes) con su realidad subyacente (explotación de la fuerza de trabajo) sucumbía. "La ideología fundamental del intercambio justo, que Marx había desenmascarado teóricamente, se hundió también en la práctica" (1986a, p. 82). El posterior viraje normativo de la Teoría crítica de la sociedad en manos de Habermas (1986b, p. 63 y ss.) está empujado por esta deriva.

se transformó en resignación general", concluye Ten Brink (2015, p. 335). Es evidente que la apropiación de la concepción de la sociedad de Adorno como guía para la investigación social enfrenta un serio desafío en este punto.

Hacia una apropiación crítica

Volvamos ahora a Adorno. Naturalmente, Adorno advirtió el problema en cuestión. Y hay indicios de que, durante los años sesenta, se distanció paulatinamente de esa concepción del capitalismo de Estado de Pollock. Pero vayamos por partes. En su curso sobre filosofía y sociología de 1960, por ejemplo, expuso claramente el problema.

> Cada vez hay menos intercambio en la sociedad; el mercado hoy en vida es, tal como se ha formulado en la Economía, un pseudo-mercado [expresión de Pollock, A.B.], y la racionalidad se ha convertido meramente en una racionalidad técnica del cálculo sobre este mercado dominado, pero ya no es aquella racionalidad de la '*invisible hand*' mediante la cual el todo se reprodujo alguna vez a partir de sí, aun cuando sea gimiendo y crujiendo. Ahora bien, pero si la sociedad misma ya no puede ser medida hoy realmente, según su propia forma objetiva, de acuerdo a su concepto clásico y burgués de racionalidad, es decir, de acuerdo a la racionalidad del cálculo del intercambio, entonces la sociedad se va sustrayendo en creciente medida a una teoría de la sociedad, pues teoría es la pregunta por la racionalidad inmanente de esta sociedad (2015 [1960], p. 256-7).

La crítica de la economía política parece quedar obsoleta en estas condiciones:

> el sistema negativo del capitalismo que bosquejó Marx, fue dialécticamente un sistema en el sentido de que quitó a la sociedad burguesa su propio concepto de racionalidad tal como está presente en la Economía Nacional [i. e., economía política, A.B.] clásica y en las consiguientes teorías sobre la plusvalía. Marx luego se preguntó hasta qué punto entonces esta sociedad se correspondía a la

> racionalidad misma que ella, según su propia teoría o ideología, pretendía como propia. Pues bien, ustedes saben que la sociedad burguesa en la época de las teorías de Keynes ya no reclama para sí una racionalidad económica semejante (2015 [1960], p. 257).

La *invisible hand* de Adam Smith habría sido reemplazada por el *visible hand* del Estado con Keynes: "esta mano no sería invisible, sino que sería visible, así como hoy un plan económico o social es visible" (2015 [1960], p. 264). La mencionada idea de Pollock de una "primacía de la política sobre la economía" (2019d [1941], p. 134) vuelve a la carga:

> en lugar de esta economía que de una manera tan extraña entrecruza entre sí momentos racionales e irracionales, hoy aparece en una amplia medida algo que podría denominarse como un mecanismo de la distribución política mucho más que como un proceso económico propiamente dicho. En tanto forma siguen existiendo los antiguos procesos de mercado, pero los economistas […] son capaces de mostrarnos que estos procesos de mercado en la realidad son una apariencia y que detrás de ellos hay principios de distribución que se guían por el poder económico, esto es, que pueden ser denominados como mecanismos políticos de distribución. De esta forma, esa irracionalidad específica que ha conformado el problema de la gran teoría […] quedó hasta un cierto punto eliminada, y de este modo el todo se ha vuelto realmente, en una cierta manera, mucho más transparente (2015 [1960], pp. 264-265).

Sin embargo, como vimos en el primer apartado, el principio del intercambio sigue desempeñando un papel decisivo en el despliegue del concepto de sociedad de Adorno a mediados de los sesenta.[17] Y en efecto, en el nuevo curso sobre filosofía y sociología que Adorno dictó en 1964, volvió sobre la

[17] Braunstein, editor de estas lecciones, indica efectivamente que Adorno (2004d) [1965] "revisará esta concepción y determinará la relación de intercambio como el centro de la cohesión social" (2015) [1960], p. 256).

idea de una socialización a través del intercambio propia de la crítica de la economía política: “una sociedad del intercambio en la cual todos los actos sociales relevantes están esencialmente determinados por una unidad calculable, a saber, el tiempo de trabajo socialmente necesario empleado para producir mercancías” (2019 [1964], p. 25). Afirmación que equivale, naturalmente, a decir que la ley del valor sigue rigiendo esa socialización. A continuación, se planteó explícitamente la pregunta acerca de la vigencia de esta idea en la sociedad contemporánea. “Puesto que la sociedad de mercado ha sido modificada tan ampliamente, sin embargo, uno debe preguntarse […] si, después de esta modificación, uno aún puede realmente hablar de una sociedad del intercambio” (2019 [1964], p. 27). Pero su respuesta fue mucho más matizada en esta ocasión. “Mi propia posición, para hacer esto absolutamente claro, es que aún sigue siéndolo; pero pienso que las objeciones a esto son tan numerosas y serias que se necesita cierta terquedad teórica para aferrarse a esta idea” (2019 [1964], p. 27).

Adorno enumeraba a continuación una serie de cambios registrados en la economía y la sociedad capitalistas: la “concentración, centralización y estandarización” de la producción, el “intervencionismo de estado, subsidios de desempleo y programas de empleo público” de la “economía social de mercado” que limitan la competencia, la creciente “organización” e “integración” del proletariado y sus sindicatos. E integraba estos cambios dentro de una explicación marxista *standard* del origen del capitalismo keynesiano y de bienestar de posguerra a partir de la lucha de clases y la crisis de entreguerras:

> las modificaciones de la sociedad del intercambio a las cuales les llamé su atención provienen de una serie de causas serias, a saber que, a raíz del sistema clasista, las tensiones de clase y las luchas de clases que tuvieron lugar, así como la conciencia de clase que es al menos potencialmente evidente a veces, la sociedad en su forma existente, a saber con la propiedad privada de los medios de producción y el principio del intercambio universal, posiblemente no hubiera podido sobrevivir si no se hubieran hecho estas modificaciones (2019 [1964], p. 28).

Pero ya no hacía alusión alguna a un capitalismo de Estado.[18] En su curso de introducción a la sociología de 1968, finalmente, Adorno ni siquiera dudaba acerca de la vigencia de su principio del intercambio en la sociedad contemporánea:

> la sociedad, la sociedad 'socializada', justamente no es solo un contexto de funciones entre individuos socializados, sino que está determinada esencialmente por el intercambio, lo cual es una precondición de la sociedad. Lo que hace que una sociedad sea realmente algo socializado, a través de lo cual se constituye tanto conceptual como realmente, es la relación de intercambio, que incluye a todos los seres humanos que comparten el concepto de sociedad. Esta relación constituye (si se me permite expresarme cuidadosamente), un presupuesto de las sociedades posindustriales, en las cuales no se puede decir que ya no existe el intercambio (2008 [1968], p. 49).[19]

En síntesis: este último Adorno, no solo advierte el problema que enfrenta su concepción de la sociedad ante la noción de Pollock de un capitalismo de Estado, sino que quizás también proporcione una pista sobre cómo resolver dicho problema, siempre en vistas a asimilar críticamente esa concepción

[18] Quizás este distanciamiento de Adorno respecto de la concepción del capitalismo de Estado ayude a explicar en parte la fertilidad de su pensamiento durante los sesenta (Adorno escribió varias de sus mayores obras, incluyendo su *Dialéctica negativa*, cuya noción de identidad descansa sobre la abstracción del intercambio, y su *Teoría estética*, en los sesenta). Esto contrasta a su vez con la esterilidad en la que cayó el pensamiento de Horkheimer, que siguió siendo fiel a la concepción de Pollock, desde mediados de los cincuenta. La deriva normativa de Habermas (véase nota 16) puede interpretarse, en este sentido, como un intento suyo de evitar el callejón sin salida al que la concepción del capitalismo de Estado condujo a Horkheimer.

[19] En estas lecciones, dicho sea de paso, Adorno rescata además el *Behemoth* de Neumann como "la descripción social y económica más acertada del fascismo que existe hasta ahora" (2008) [1968], p. 65); sobre la importancia del estudio de Neumann (Sazbón, 2009).

de la sociedad como guía para la investigación social. La recuperación crítica de la concepción de la sociedad de Adorno (y acaso, con dicha concepción en su eje, del programa de investigación original de la Teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt) como marco para la investigación de la sociedad contemporánea requeriría, en este sentido, las siguientes operaciones.

(1) Expurgar la concepción de la sociedad de Adorno (y la teoría de la sociedad de la Escuela de Frankfurt en su conjunto) de la caracterización del capitalismo de posguerra como un capitalismo de Estado. Esta concepción es teóricamente inconsistente, era empíricamente errónea *vis-a-vis* las características que asumió en los hechos el capitalismo avanzado después de la guerra, y quedó definitivamente refutada cuando sobrevino su crisis. La crítica retrospectiva de la concepción de Pollock es una tarea bastante sencilla. Pero mucho menos sencilla es la tarea de expurgar la concepción de la sociedad de Adorno (y los aportes de otros miembros de la Escuela de Frankfurt) de su impronta, en la medida en que se encuentra en sus nociones de industria cultural, de ideología, de autoritarismo y desintegración de la personalidad, de sociedad administrada, de razón instrumental y otras igualmente centrales y distintivas. Esto no implica que debamos descartar sin más nociones como estas, naturalmente, sino que debemos apropiarnos de ellas reflexivamente, teniendo siempre presente esa concepción más amplia de la sociedad capitalista de posguerra en la que se enmarcaron. Los argumentos que propusimos en este capítulo no pueden avanzar, ni avanzan, un ápice en esta tarea. Solo aspiran a convencer al lector de que vale la pena encararla.

(2) Desarrollar y actualizar rigurosamente los fundamentos de la concepción de la sociedad de Adorno provenientes de la crítica de la economía política de Marx. Afirmamos en estas páginas, con el propio Adorno, el estricto enraizamiento de la Teoría crítica de la sociedad en la crítica de la economía política. Pero también reconocimos, como Adorno en algunas ocasiones, que en sus escritos establece la relación entre ambas mediante meras invocaciones de categorías marxianas no acompañadas de despliegue sistemático alguno. Esto explica y justifica aquel empeño de algunos de sus mejores discípulos (como los citados iniciadores de la *neue Marx-Lekture*) en renovar la lectura de la crítica

marxiana de la economía política como fundamento de la Teoría crítica de la sociedad, así como, agreguemos, la extensión de esa crítica de la economía política a la teoría del Estado (que tuvo lugar en el marco del denominado *Staatsableitungsdebatte*, en dicho contexto).

(3) Recuperar, sobre estas bases, aquella tarea propuesta por Adorno de investigar la sociedad a partir de la "ley de autonomización" que le otorga su objetividad específica. Esto no significa simplemente reflexionar acerca de las características generales de dicha autonomización, sino investigar los mecanismos específicos a través de los cuales las acciones e interacciones intencionales de los individuos, insertas dentro de las distintas formas que asumen las relaciones sociales en la sociedad capitalista, alcanzan resultados inesperados para dichos individuos.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. W. (2004a). Sociología e investigación empírica. En Adorno, T. W. (2004g), pp. 183-201.

_____. (2004b). Sobre la situación actual de la filosofía alemana. En Adorno, T. W. (2004g), pp. 466-500.

_____. (2004c). Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas. En Adorno, T. W. (2004g), pp. 202-220.

_____. (2004d). Sociedad. En Adorno, T. W. (2004g), pp. 9-18.

_____. (2004e). ¿Capitalismo tardío o sociedad industrial? Conferencia inaugural del XVI Congreso de Sociólogos Alemanes. En Adorno, T. W. (2004g), pp. 330-344.

_____. (2004f). Introducción a *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. En Adorno, T. W. (2004g), pp. 260-329

_____. (2004g). *Obra completa 8. Escritos sociológicos 1*. Madrid: Akal.

_____. (2005). *Dialéctica negativa*. En *Obra completa 6*. Madrid: Akal.

_____. (2008). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.

_____. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.

_____. (2015). *Filosofía y sociología*. Buenos Aires: Eterna cadencia.

_____. (2017): Theodor W. Adorno sobre Marx y los conceptos fundamentales de la teoría sociológica. A partir de los apuntes del seminario del semestre de verano de 1962. En *Constelaciones* 8/9, pp. 419-430.

_____. (2019). *Philosophical Elements of a Theory of Society*. Cambridge: Polity Press.

Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.

Bellofiori, R. y Redolfi Riva, T. (2015). The *Neue Marx-Lektüre*. Putting the Critique of Political Economy back into the Critique of Society. En *Radical Philosophy* 189, pp. 24-36.

Benzer, M. (2011). *The Sociology of Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bobka, N. y Braunstein, D. (2022). Adorno and the Critique of Political Economy. En W. Bonefeld y Ch. O'Kane.

Bonefeld, W. (2016). Negative Dialectics and the Critique of Economic Objectivity. En *History of the Human Sciences 29*(2), p. 60-76.

_____. (2022). Economic Objectivity and Negative Dialectics: on Class and Struggle. En W. Bonefeld y Ch. O'Kane.

Bonefeld, W. y O'Kane, Ch. (eds.) (2022). *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*. Londres: Bloomsbury.

Breuer, S. (2016). *Kritische Theorie: Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*. Tübinga: Mohr Siebeck.

Brick, B. y Postone, M. (1976). Friedrich Pollok and the 'Primacy of the Political'. En *International Journal of Politics 6*(3), pp. 3-28.

Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectic. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfort Institute.* Nueva York: The free press.

Dubiel, H. (1975). Kritische Theorie und politische Ökonomie. Introducción a H. Dubiel (comp.). *Friedrich Pollock: Stadien des Kapitalismus.* Munich: C. H. Bock Verlag.

Elbe, I. (2010). *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublikseit 1965*. Berín: Akademie Verlag.

Fleck, A. y de Caux, L. Ph. (eds.) (2019). *Friedrich Pollock. Crise e tranformaçâo estrutural do capitalismo: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social 1932-1941*. Florianópolis: Nefipo.

Fleck, A. y de Caux, L. Ph. (2021). Pollock y los frankfurtianos. Notas sobre la recepción del concepto de capitalismo de Estado. En *Constelaciones* 13, pp. 71-92.

Gangl, M. (2016). The Controversy over Friedrich Pollock's State Capitalism. En *History of the Human Sciences* 29 (2), pp. 23-41.

_____. (1987). *Politische Ökonomie und Kritische Theorie. Ein Beitrag zur theoretischen Entwicklung del Frankfurter Schule*. Frankfurt / New York: Campus Verlag.

Grossman, H. (1979). *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*. México: Siglo XXI.

Habermas, J. (1987): Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica. En *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, pp. 216-272.

_____. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

_____. (1986a). Ciencia y técnica como "ideología". En *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos, pp. 53-112.

_____. (1986b). *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.

Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Cambridge: Polity Press.

Hilferding, R. (1963). *El capital financiero*. Madrid: Tecnos.

_____. (1962). State Capitalism or Totalitarian State Economy. En C. Wright Mills (ed.): *The Marxists*. New York: Dell.

Jacoby, R. (1975). The Politics of the Crisis Theory: Toward the Critique of Automatic Marxism II. En *Telos 23*(3), pp. 3-52.

_____. (1981). *Dialectics of Defeat. Contours of Western Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jay, M. (1974): *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.

_____. (1988): *Adorno*. Madrid: Siglo XXI.

Kellner, D. (1989). *Critical Theory, Marxism, and Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Lenhard, Ph. (2014). 'In den Marxchen Begriffen stimmt etwas nicht': Friedrich Pollock und der Aufang der Kritischen Theorie. En *Sans Phrase. Zeitschrift* für *Ideologiekritik* 5, pp. 5-16.

_____. (2019): Introduçâo: As análise de Friedrich Pollock do nacional-socialismo. En A. Fleck y L. Ph de Caux (2019).

Marramao, G. (1975). Political Economy and Critical Theory. En *Telos* 24, pp. 56-80.

Marx, K. (1990). *El Capital*. México: Siglo XXI.

Neumann, F. (1983): *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Osborne, P. (2020). Adorno and Marx. En P. E. Gordon, E. Hammer y M. Pensky (eds.). *A companion to Adorno*. Hoboken: John Willey and sons, pp. 303-320.

Pollock, F. (1940). Influences of Preparedness on Western European Economic Life. En *The American Economic Review 30*(1), pp. 317-325.

_____. (2019a). A situaçâo atual do capitalismo e as perspectivas de uma nova orden de planificaçâo económica. En A. Fleck y L. Ph. de Caux (2019).

_____. (2019b). Observaçôes sobre a crise económica. En A. Fleck y L. Ph. de Caux (2019).

_____. (2019c). Capitalismo do Estado: suas possibilidades e limitaçôes. En A. Fleck y L. Ph. de Caux (2019).

_____. (2019d): Sería o nacional-socialismo uma nova ordem? En A. Fleck y L. Ph. de Caux (2019).

_____. (1957): *Automation. A Study of its Economic and Social Consequences*. New York: Frederick Praeger.

Postone, M. (2004). Critique, State, and Economy. En F. Rush (ed.): *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 165-193.

_____. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.

_____. (2009). Critical Theory and the Twentieth Century. En M. Postone: *History and Heteronomy. Critical Essays*, Tokyo, The University of Tokyo Center for Philosophy, pp. 49-62.

Postone M. y Brick, B. (1976). Introduction. Friedrich Pollock and the 'Primacy of the Political': a critical Reexamination. En *International Journal of Politics 6*(3), Oxford: Taylors and Francis Group, pp. 3-28.

Reichelt, H. (2017). La teoría crítica como programa de una nueva lectura de Marx. En *Constelaciones* 8-9, pp. 146-161.

Rose, G. (2014). *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Londres: Verso.

Sazbón, J. (2009). El legado teórico de la Escuela de Frankfurt. En *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Ten Brink, T. (2015). Economic Analysis in Critical Theory. The impact of Friedrich Pollock´s State Capitalism Concept. En *Constellations 22*(3), pp. 333-340.

Vincent, J.-M. (1976). *La theorie critique de l´Ecole de Frankfurt*. Paris: Galilée.

Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Frankfort*. México: UAM-Fondo de Cultura Económica.

Para un concepto negativo de filosofía de la historia

Javier Corona Fernández

El presente texto esboza dos problemas relacionados con la reflexión sobre la historia y el progreso en la sociedad actual bajo la perspectiva de la Teoría crítica y, en particular, de un pensador como Herbert Marcuse. Por un lado, para el autor de *El hombre unidimensional* (1995), la filosofía de la historia que en su momento sostuvo la idea de un progreso continuo de la civilización, con o sin conocimiento de causa se hizo cómplice de los vencedores, lo cual habría impedido ver a las víctimas de los conflictos del pasado, pasando por alto las consecuencias que la sociedad unidimensional ha traído para los individuos, quienes ven cada vez más acotadas sus posibilidades no solo de una vida emancipada, sino de una subjetividad crítica que les permitiera evadirse de la objetividad operante.

Por otra parte, la idea de progreso ha hecho también que la política activa se paralice o, en el mejor de los casos, que la sociedad se estanque a la espera de que las cosas fluyan en una pasmosa inercia dentro de una "práctica" sin dinámica alguna, en la que al parecer no hay cambios sustanciales que puedan ser provocados y todo ha de sobrevenir en su momento, de manera que en el mundo contemporáneo se verifica una situación paradójica: en el seno de una vorágine de cambios marcada por el orden tecnológico y las innovaciones de la inteligencia artificial, a la vez se lleva a cabo un transcurrir muy lento que deja las cosas sin alteración en sus estructuras de dominación, estado de cosas que no exige compromisos que asumir, ya que muy poco o nada se puede hacer.

Como respuesta a estos dos problemas, la Teoría crítica ha lanzado líneas de identificación para una filosofía negativa de la historia, que cuestiona tanto ese triunfalismo que soslaya la realidad de las víctimas, como la inmovilidad conformista de una sociedad autocomplaciente que ha olvidado plantearse nuevos sentidos o expectativas para una vida cualitativamente distinta a la que el capitalismo impone. Como respuesta se perfila una crítica de la sociedad industrial y una propuesta de liberación individual y colectiva que rompa con los moldes culturales impuestos.

En las páginas iniciales de *El hombre unidimensional* (1995), Marcuse señala que toda Teoría crítica de la sociedad se enfrenta con el problema de la objetividad histórica a la luz de determinados juicios de valor. En primer lugar, aquel juicio que afirma no solo que la vida humana merece vivirse, sino que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse (pp. 20-21). En segundo lugar, el juicio de valor que establece que en la sociedad existen posibilidades reales para un mejoramiento sustancial de la vida humana, ya que las condiciones, formas y medios están objetivamente dados y es factible reconocerlos y demostrar sus alcances. "¿Cómo pueden emplearse estos recursos para el óptimo desarrollo y satisfacción de las necesidades y facultades individuales con un mínimo de esfuerzo y miseria? La teoría social es teoría histórica, y la historia es el reino de la posibilidad en el reino de la necesidad" (p. 21).

Sin embargo, la actualidad sobre el horizonte de reflexión de una filosofía de la historia pasa por el intento, fallido o no, de deslindarse tanto de la idea providencialista propia del cristianismo, así como de la formulación del progreso que define al pensamiento moderno. Si bien la enunciación de Marcuse se inscribe en el seno de la sociedad contemporánea, el rastreo de un interés originario por la historia nos lleva en un largo recorrido hasta la teología de los padres de la iglesia que definieron lo que representaba la aspiración suprema de la existencia: la liberación de la miseria y limitaciones de la vida temporal y mundana por un paraíso celeste. Este interés no va a cambiar tan radicalmente como podría pensarse cuando se pone el empeño ya no en la salvación del alma, sino en la liberación de las miserias y necesidades humanas, pero a la luz no de un reino celestial sino de un paraíso intramundano como el que es visualizado por los hombres del Renacimiento.

A la postre, redención y progreso son empleados en el intento por dotar de sentido el caos manifiesto de la vida humana y sus relaciones interpersonales en exceso conflictivas. Pero ¿estas líneas de reflexión representativas de otra época impiden pensar el acaecer histórico en la actualidad? ¿No hay forma de desprenderse de las motivaciones providencialistas o progresistas para concebir los problemas más urgentes de la sociedad actual que nada tiene en común con el mundo encantado de la Edad Media? ¿Es posible un concepto negativo de filosofía de la historia que dé cuenta de esta deriva civilizatoria que hoy vivimos? ¿Podría la filosofía de la historia sostenerse en el siglo XXI sin ser de inmediato eliminada por quedar presa también de la salvación añorada o de la esperanza del progreso?

De inicio hay que tener en cuenta que la obra de Marcuse no cae presa de aquella ensoñación de una mejora continua en el género humano, sino que es una crítica a la sociedad capitalista industrializada que, en aras de la creciente productividad se ha tornado en represiva y alienante para los individuos y las clases marginadas, aunque la otrora clase dominante no goza de cabal salud. Marcuse se propone una teoría dirigida hacia la emancipación por medio de la liberación de *Eros* y la superación del hombre unidimensional. Empero ¿esta pretensión inscribe a la Teoría crítica en la misma línea de exploración de la filosofía clásica de la historia?

Nuestra respuesta a esta última interrogante es que no, porque el diagnóstico del desenvolvimiento de la sociedad industrial no va hacia una conciliación que permitiría la superación de los antagonismos que han anulado la individualidad, sino romper la unidad forzada y mantener la no identidad del individuo con el todo. En el criterio de Marcuse la filosofía de la historia ha consistido en una forma de comprender el devenir de la humanidad en la dialéctica de sus contradicciones, pero ahora no cabría buscar una reconciliación de tales contradicciones para un presente y un futuro promisorios, sino que la lectura de la historia tiene que ser desde una perspectiva crítica y emancipadora, que ponga a la vista los mecanismos de dominación y enajenación. Debido a esta condición alienante que marca el perfil de la vida humana en la sociedad contemporánea, la Teoría crítica planteó una visión dialéctica de la historia que proyectara superar la falsa conciencia y el empobrecimiento de la razón en su deriva instrumental.

¿Es posible una cultura no represiva basada no en la racionalidad instrumental sino en su negación? El empeño de la Escuela de Frankfurt en los términos de Marcuse consistió en la posibilidad de una *racionalidad erótica*, que liberase las potencialidades humanas e instaurase un modo de ser no mediado por el afán de dominio, sino por la emancipación.

No obstante, para una postura recalcitrante que invalida los planteamientos de una filosofía crítica de la historia es imposible deslindarse tanto del providencialismo como del progreso, ya que a su parecer confluyen hacia un cometido similar. Con las diferencias de matiz que puedan ser esgrimidas, el fondo reflexivo sobre el cual se apoyan ambas posturas parece ser, en efecto, el mismo. De cara a esta aseveración, en las líneas siguientes se abordan algunas iniciativas del pensamiento clásico que han llevado a la idea de una conciliación posible de las contradicciones estructurales de la sociedad desde que se formula una filosofía de la historia con tales matices, esto es, una formulación del sentido de la vida humana en el tiempo. Finalmente, vamos a bosquejar algunas líneas para un concepto negativo de filosofía de la historia que la obra de Marcuse nos permite trazar.

Líneas vertebrales de la conciliación en la historia

El título de este apartado alude al problema central que generó la filosofía de la historia desde su irrupción como búsqueda de un sendero en el caos de la vida humana e indagación de explicaciones posibles. Por un lado, la esperanza de redención que daría paz al final del camino y, por otro, la fe en un progreso que daría la confianza de un avance paulatino hacia una vida mejor, ambas son visiones que trasladan hacia un futuro promisorio el dolor y las carencias de la vida presente, vicisitudes que a la postre serán apaciguadas en una reconciliación de necesidades y expectativas. Sin embargo, al interior de una conciencia atormentada como la del cristiano, la liberación del grillete de los malos deseos y las pasiones culposas solo puede remontarse purificando el espíritu en la negación de la materia y en la mortificación del cuerpo; paralelamente, para el pensador que analiza el devenir del acaecer histórico bajo una visión secular, la liberación ha de venir con el dominio de la materia misma, doblegándola

al deseo y voluntad humana y no mediante una evasión de su determinación terrenal.

En el primer caso, si se acepta que es Agustín de Hipona quien inicia una reflexión sobre el devenir histórico, algunos siglos después serán los pensadores de la filosofía escolástica quienes harán explícito este campo que se abre a la reflexión que vislumbra la esperanza de una época final, en donde la historia termina y alcanza su proyección última, en la cual los sucesos humanos están marcados por el cambio sempiterno que hace inasible el control de las vivencias, marcadas, sobre todo, por la miseria y el sufrimiento. Pero esta mutabilidad constante no se conoce a través de los libros, sino en la experiencia diaria, en los sucesos, infortunios y adversidades de la vida cotidiana.

Frente a un horizonte así configurado la pregunta obligada parecía ineludible: ¿tiene algún propósito la historia que aparenta ser un caos incontrolable? Bajo esta evidencia caótica y azarosa, comprender la historia era tarea casi imposible si se pretendía dar cuenta de ella a la vista de su propia textura. Así, desde los emprendimientos teológico-filosóficos del pensamiento medieval no había manera de explicar y justificar la mayoría de los sucesos humanos. Como alternativa se propuso señalar la perversión moral del hombre derivada de la incapacidad de dominar sus pasiones. Pero tal alusión seguía en el plano de lo inexplicable, tal como los planes divinos que también resultan incomprensibles. Por lo tanto, no había vías para pensar que la historia tuviese un significado, ni para articular una comprensión filosófica de esta.

A pesar de lo abstruso que puede parecer el actuar humano, en toda consideración histórica subyace el problema de la verdad de aquello que acontece y la posibilidad de decirlo tal como fue. En cuestiones históricas el criterio de verdad cifra su confianza en la experiencia, ya que, si se acepta que la experiencia es el troquel de la inteligencia, al irse ensanchando paulatinamente las vivencias más se desarrollarán los sentidos y la inteligencia misma, de modo que el saber adquirido a partir de la experimentación será mucho más amplio, de ahí nace la convicción de que la historia es la sabia anciana, consejera y orientadora para la acción futura. Sin embargo, la historia no solo es esa confianza de una experiencia acumulada, además la historia se distingue de aquel conocimiento impreciso que se obtiene del hecho de haber tan solo oído el acontecer

de ciertos sucesos relevantes y no haberlos presenciado; contra la tradición no sujeta a prueba, la historia se afianza en el conocimiento mucho más seguro que nos viene por haber visto los hechos con nuestros propios ojos. No es casual que como sinónimo de histórico tengamos en el diccionario las referencias a voces como auténtico, verdadero, fidedigno, real, fiel, seguro, positivo, indudable, comprobado, verificado, en una palabra: lo histórico es lo cierto. Si las primeras reflexiones en torno al conflictivo mundo humano habían puesto la mirada en una trascendencia que dotaba de rumbo a la historia en un futuro pensado como el fin de los tiempos, la observación de los hechos siempre fue parte de su interés prioritario, un sentido de realidad subyace a toda consideración histórica.

De esta manera, la investigación filosófica sobre la historia pretendió estructurar un saber de amplio espectro, reconociendo que los significados más profundos de su urdimbre no son del todo accesibles a las especulaciones del ser humano, no obstante, no por ello la investigación dejó de acercarse a los hechos para ver las posibilidades de acercarse a la verdad del acaecer en aras de una explicación que dotara de dirección la realidad caótica y el sufrimiento de la existencia humana, pero ahora con base en el saber concreto y no en la promesa.

Empero, la parálisis que podría provocar el hecho de no poder dilucidar la finalidad del mundo histórico no fue un obstáculo insalvable que impidiese un nuevo pliegue en la reflexión sobre la historia. De ahí una articulación inédita emerge con la idea de que en la historia se verifica una marcha circular que impide que los asuntos humanos permanezcan inmóviles: cuando en su desarrollo los pueblos han alcanzado su máxima plenitud y son incapaces de elevarse más, tienen que decaer y, de igual modo, cuando han caído y les es imposible decrecer más, por necesidad tienen que emprender un nuevo ascenso. La consideración dialéctica de la historia tiene aquí uno de sus primeros vestigios: plenitud y destrucción, ascenso y caída. Ciclos que se repiten, pero a la vez son nuevas expresiones de la vida que dan curso a inesperados brotes que hunden sus raíces en las entrañas de lo más profundo y luego resurgen otra vez. Esa posibilidad de renovación aparece justamente en el Renacimiento, que va a marcar el límite a partir del cual fue posible pensar la historia no desde la teología, sino desde la filosofía: en contraste con la idea de *Providencia* surge la idea de *Progreso*.

En consecuencia, si el mundo humano –que parecía inexplicable– tuvo que apelar a una voluntad divina que, más allá del aparente caos ofrecía la certeza de un sentido final de redención; por su parte, la idea de progreso dio la seguridad que brindaba un mundo mejor, racional y justo, explicado, además, por los descubrimientos matemáticos y por la utilidad que ofrece la historia cuando se la sabe interpretar. De esta manera, al igual que la ciencia pone a la vista las leyes de la naturaleza, en la historia se pueden descubrir también leyes y estructuras que nos facultan para elegir lo más importante y valioso en un constante perfeccionamiento de la existencia. Para Voltaire el itinerario de la historia radica en mejorar las condiciones de vida humanas, pero no bajo la esperanza de ser perdonados por un ser superior, sino teniendo como principal dispositivo la razón, potencia que permite a los seres humanos ser mejores, menos ignorantes y más felices dentro del plano temporal y mundano. Si ha de hablarse de progreso, en Voltaire no es en la intimidad del alma que ansía la plenitud al final de la vida donde habría que buscarlo, sino en la vida terrenal concreta que crece en una visión opuesta a la esperanza de la resurrección por parte del cristiano.

Puede discutirse también la herencia ecuménica que la Modernidad retoma del cristianismo para plantear la estructura de una historia universal que a su vez se sostiene en un ideal universal. Esto ha hecho que la desconfianza en la autenticidad de una filosofía de la historia secular se muestre como la sospecha que la visión teológica representa para el pensamiento que no solo duda, sino que combate toda forma de hegemonía.

Dicha suspicacia motivó buena parte de las formulaciones sobre la historia en la Modernidad, aquí tan solo mencionaremos a dos pensadores cardinales: Giambattista Vico (1668-1744) y Johann Gottfried Herder (1744-1803). Por su parte, Vico llama la atención sobre la condición esencial del hecho histórico previo a cualquier encasillamiento en esquemas conceptuales, para lo cual se precisa una *Ciencia Nueva* (1993), concebida, a un tiempo, como historia y filosofía de la humanidad. Esta nueva ciencia es tanto más necesaria en la medida en que los filósofos se han encargado de reflexionar sobre la naturaleza humana ya formada en los centros de enseñanza en artes liberales y en teología, o en las leyes y los principios explicativos de la ciencia de la naturaleza, pero no se han detenido a meditar sobre la *naturaleza humana* misma, base de cual-

quier formulación especulativa. No obstante, el saber de esa condición ha de proceder siguiendo un itinerario muy preciso que, en principio, debe desprenderse de la superstición para que la voluntad nos conduzca a lo verdadero que es la conciencia: esto y no otra cosa es el progreso. En efecto, el arribo a este estado de conciencia supone un desarrollo evolutivo que faculta para un constante acercamiento a la interpretación racional propia del ser humano y no a una explicación providencial. Si bien hay una misma problemática sobre el devenir histórico, no hay una continuidad de la mirada teológica, sino su disrupción.

Otro elemento que caracteriza a la consideración moderna de la historia es la observación de ciertas recurrencias en los acontecimientos, lo que Vico llama *corsi* y *recorsi*, esta apreciación especifica las vueltas de la historia a determinados puntos en un movimiento que recoge lo ya sucedido, fenómeno que Hegel caracterizó como el proceso que supera y conserva a la vez una etapa del acaecer histórico. Pero la historia no se repite, ya que es siempre un horizonte abierto donde nada está resuelto de antemano y, si parece que el proceso ascendente tiene una recaída, las características propias del momento en que la sociedad se encuentra son arrastradas en la pendiente a la que se precipita. Para Vico lo que sucedió en el pasado regresará, aunque en una forma, grado y nivel diferente, de ahí que resulte problemático hablar de progreso o entender dicho término de manera unívoca.

En una línea en la que se reconoce cierta continuidad con la anterior formulación, un pensador de amplia influencia en la modernidad tardía como Johann Gottfried Herder, retoma de Vico la crítica al concepto de progreso formulado en la Ilustración francesa. Vico había criticado los tintes escatológicos del ideal de la Ilustración renovando la concepción antigua del movimiento circular de los acontecimientos. Con este impulso, el romanticismo no tiene ningún recato al señalar que el pretendido progreso representa una pérdida y una debilidad, y no una fortaleza y un logro del que abría que sentirse orgullosos.

Herder se propuso encontrar en la historia una filosofía, lo cual significa rastrear las posibilidades de descubrir una estructuración que dé cuenta del devenir de la sociedad a partir de una serie de principios que hicieran viable la conversión del evidente caos de la vida humana y transformarlo en un horizonte

de realidad con sentido y unidad. En *Ideas sobre filosofía de la historia de la humanidad* (1959), texto publicado en 1784, Herder formula lo que desde su perspectiva es el hilo conductor de una filosofía de la historia que, tendencialmente, buscaría responder a una serie de preguntas básicas que interrogan por el ser humano y su condición tanto individual como colectiva. Así, cuestiones como:

> ¿Qué es la felicidad? ¿Hasta qué punto se encuentra en nuestro mundo? ¿Cómo puede alcanzarse con las enormes diferencias de los seres que habitan la tierra y, sobre todo, de los hombres, en la diversidad de sus constituciones, climas, revoluciones, circunstancias, edades y tiempos? ¿Hay una medida de estos distintos estados y ha contado la Providencia con el bienestar de sus criaturas en todas estas situaciones, como con una última y definitiva finalidad? Todas estas preguntas han de contestarse y han de seguirse a través del violento curso de los tiempos y constituciones, antes de que pueda deducirse un resultado general para la humanidad. Hay aquí un campo muy amplio para recorrerse y una cuestión de gran profundidad. He leído todo lo que ha escrito sobre el particular y, desde mi juventud he considerado como el hallazgo de un tesoro el tropiezo con cualquier libro que tratase la historia de la humanidad, confiando siempre en encontrar en él aportaciones para mi gran tarea (p. 10).

Los esfuerzos parecían estar dirigidos a encontrar un punto de convergencia entre las numerosas diferencias que hay en la vida de los seres humanos, la propuesta de Herder consistió en poner a discusión un concepto como el de *Humanidad*, con la intención de evidenciar la existencia de una comunidad con profunda raigambre en donde esas diferencias tuvieran un punto de encuentro. Mas no se crea que dicho concepto ya está definido a plenitud; por el contrario, debido a la naturaleza activa y fecunda a la que alude, es un concepto contrapuesto a las creencias que darían por hecho la existencia de la *Humanidad* como tal, Herder prefiere decir que es algo que se va dando en la historia y, por lo mismo, se tiene que ir creando y descubriendo en cada una de sus épocas: la *Humanidad* es algo que se tiene que ir fomentando y de ninguna manera es un presupuesto.

En esta senda, la visión moderna propone el concepto de *Humanidad*, concepto abarcante a partir del cual la historia ha de entenderse precisamente como historia de la humanidad que no es otra cosa que la idea que articula la razón con la igualdad y equidad en sus más diversas formas en aquello que compete a los asuntos humanos. El optimismo que caracteriza este planteamiento no puede ser más evidente, bajo dicha fórmula no hay lugar para las arbitrariedades de un dominador, ni para la hegemonía de la tradición, sino que todo existe por la ley de la naturaleza sobre la que descansa la esencia del género humano que hace a todos iguales.

La irrupción de esta idea de *Humanidad* tuvo también el encargo de contrarrestar el reduccionismo racionalista y señalar el carácter multifacético y contradictorio del individuo. Con ello, en el horizonte de la modernidad tardía la filosofía se propone superar la unilateralidad del concepto de progreso propio de la Ilustración y, con este impulso, podemos comprender porqué Kant (1985) escribió ese artículo que ha llegado a hacerse famoso por considerarse la aportación más relevante que hizo el filósofo de Königsberg a la filosofía de la historia, en donde se pone a discusión el problema de la realización de la razón práctica en la historia, esto es, la libertad como fin. Pero Kant reconoce que la historia presenta una trama de necedad y vanidad, maldad y afán destructor que se muestra en las guerras que destruyen todo lo que ha costado tantos esfuerzos erigir, trayendo consigo sufrimientos que llevan a la convicción de que la historia es absurda. Sin lugar a duda el concepto de razón se torna problemático porque implica la relación indisoluble entre el individuo y la sociedad, ya que para el desarrollo de la racionalidad se requiere el trato con la comunidad.

Según el autor de la *Crítica de la razón práctica* (1985), dicho contacto es el medio sustancial de ese "plan oculto" del que la naturaleza se vale para convertir en acto todas las potencialidades con que ha dotado a los seres humanos. No obstante, la relación del hombre con la sociedad se da bajo una forma concreta de antagonismo: una insociable sociabilidad que mantiene en tensión el egoísmo personal con la dependencia respecto a la comunidad. Este no es un problema menor, ya que la filosofía de la historia clásica planteó con sus consecuencias dicha problemática en la que la tendencia del ser humano a asociarse viene a la

par con un enfrentamiento permanente que amenaza con disolver esa asociación de individuos que forman una comunidad de la que depende y a la que no tolera.

Como respuesta al trayecto de un pensamiento sobre la historia que trata de conciliar los opuestos ha surgido una serie de elementos que han causado incredulidad para aceptar que existe, en efecto, un continuo en la historia y, con ello, al menos la incredulidad de que aún siga siendo viable estructurar una filosofía de la historia en una época que ha declarado la caducidad de todo tipo de narración plausible sobre el sentido del mundo humano. Nos referimos a la pertinencia o no de la idea de una *Historia Universal,* misma que tiene a la vista los logros de la cultura y la civilización conducidos por un paradigma de perfeccionamiento progresivo que va dejando atrás etapas y, en cuyo movimiento, conserva y supera formaciones diversas además de que no reconoce límites. Pero hay más: otra forma de escepticismo se dirige contra la insostenible línea ascendente de los seres humanos definidos como seres racionales que han logrado superar sus caracteres naturales; finalmente, el camino progresivo que llevaría al género humano en general a su plenitud ha sido contrastado con la destructividad del supuesto avance civilizatorio que va de la mano de la innovación tecnológica y los planes de negocios de alta rentabilidad.

Ante tales formulaciones fallidas de la filosofía de la historia clásica, el pensamiento crítico ha planteado la riqueza de la dimensión individual de la existencia y, de igual modo, se ha fortalecido el cuestionamiento acerca de la relación entre los individuos y la idea misma de *Humanidad* al interior de una sociedad masificada. Esta condición ha llevado al replanteamiento de los problemas tradicionales de la filosofía de la historia ya no a partir de una consideración general y abstracta, sino en la urdimbre cada vez más compleja de hilos de implicación de problemas determinantes para el futuro del género humano en regiones distantes pero interconectadas por los efectos de la efectiva mundialización que hoy caracteriza la vida de las comunidades. Sin embargo, más allá de la legitimidad de las expectativas para una consideración filosófica de la historia, la felicidad y plenitud como objetivos de realización de una vida humana plena, digna de vivirse pueden seguirse formulando independientemente de toda clase de sarcasmo o ironía presta a descalificar de inmediato cualquier tipo de esperanza.

No obstante, pensar que la reflexión sobre la historia es tan solo sinónimo de un futuro esperanzador pasa por alto la propuesta de Hegel en cuanto a que la filosofía de la historia es, sobre todo, la aprehensión de las razones por las cuales los hechos acontecen del modo en que lo han hecho. Para explicarlo, Hegel (2004) propone un concepto de razón que trasciende el ámbito individual y se define como *espíritu del mundo,* como un principio dinámico y creador que se haya en continua evolución. Las expectativas de desarrollo humano tienen en el pensamiento hegeliano un momento de cierre y, a su vez, de apertura a una idea novedosa despojada de todos los ropajes de un idealismo que nada tiene que ver con el posicionamiento de la investigación científica que ha propuesto la efectiva realización de un *progreso* lineal en un *orden* ascendente, binomio que el poder se ha encargado de promocionar tal como lo demuestra el triunfo del ingenio en la economía.

Pero ¿es real dicha conjunción entre progreso y orden según el supuesto positivista y tecnocrático? En el último apartado de este escrito traemos a discusión algunas figuras o constelaciones que la Teoría crítica ha formulado sobre la sociedad postindustrial y su problemática que combina enajenación y racionalidad, riqueza y miseria, ciencia y propaganda en una órbita de realidad de creciente polaridad y alto contraste.

Filosofía negativa de la historia

Hoy por hoy, para algunas voces proclives a la ponderación del sentimiento y la emoción como facultades superiores antes que a la racionalidad por suponerla alejada de la dimensión más profunda de la existencia, la filosofía de la historia ha fracasado o no representa un horizonte de reflexión pertinente porque a todas luces parece insostenible el proyecto de interpretar la historia de la humanidad como si pudiera establecerse un nexo de sentido a partir de un proyecto que se plasmó en las ideas de la *Ilustración* sobre el llamado “progreso continuo hacia lo mejor”. El fracaso o el incumplimiento de las aspiraciones de la modernidad parece ser el principal argumento de esa declaración que hace insostenible todo tipo de emprendimiento filosófico sobre la historia al considerar que está contaminado de mesianismo y teología.

Los elementos que plantea la crítica a toda formulación sobre el trayecto floreciente y optimista de la historia señalan como prueba las catástrofes políticas del siglo XX, lo que hizo insostenible la fe en el progreso. Pero no solo los nihilistas o pesimistas se han mostrado incrédulos, también los filósofos de la ciencia apoyaron sus cuestionamientos declarando como inválida la pretensiosa formulación de dar cuenta de la evolución de la humanidad en su conjunto, amén de lo insostenible de cifrar amplias expectativas en un futuro imaginado como venturoso, ya que desde el punto de vista de la filosofía analítica hablar del futuro es hacer profecía, augurio, presagio, adivinación y eso no puede ser considerado como pensamiento científico, tomando en cuenta que si se trata de hablar de historia ésta ha de considerarse como una ciencia que hace acopio de datos específicos y estructura un conocimiento de hechos y acontecimientos, que no busca sentido alguno, sino datos y documentos.

En una línea de reflexión distinta, en las líneas generales del pensamiento de autores como Horkheimer, Benjamin, Adorno y Marcuse la historia no puede ser entendida bajo la idea de un progreso continuo porque soslaya la condición de las víctimas en el largo proceso conflictivo de la sociedad y esto equivale a una complicidad con los vencedores de tales conflictos, pero tampoco la historia es reductible a la historiografía. Además de este cuestionamiento hecho por el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, una objeción contundente que ha ganado muchos adeptos es la elaborada por Karl Löwith (2006), quien despacha la pretensión de esta índole con el señalamiento de que la filosofía de la historia no ha sido otra cosa que una secularización de la historia sagrada, por ello en realidad se trata de teología y no de filosofía. No obstante, más allá de la pertinencia o no de estas críticas que pueden ser en alguna medida certeras, la historia sigue presentando motivos de reflexión que revelan su actualidad pese a que las líneas generales de la filosofía clásica de la historia ya no respondan hoy a las temáticas emergentes que demandan nuevas maneras de abordaje.

En *Teoría crítica* (1974), Max Horkheimer formula lo que podría ser un objetivo distinto en la reflexión sobre la historia que consiste en una crítica radical de la sociedad capitalista y del sistema de dominación que ha surgido con él, el concepto que le sirve de base es el de *Razón instrumental* que en la sociedad administrada se ha convertido en principio hegemónico, no solo de las activi-

dades productivas, sino de los más variados aspectos de la vida individual y colectiva. El interés de Horkheimer consistió en recuperar la relación entre razón y emancipación a partir de una lectura dialéctica de la modernidad que, de ser un proyecto de liberación, se transformó en su contrario, generando opresión y barbarie. Para Horkheimer esta deriva de la civilización tiene que explicarse a la vista del desenlace de la sociedad moderna y su conciencia de las sucesivas transformaciones que ha experimentado, por esta razón es preciso analizar los conceptos de historia que se han formulado y no llevar a cabo una descalificación sumaria reduciéndolo todo a teología con un disfraz secularizado, en esta dirección dice nuestro autor:

> Ante todo, contrapónense dos conceptos de historia, lógicamente distintos. El primero procede de los sistemas que, en las últimas décadas del siglo XIX, apelaron a Kant y surgieron como reacción frente a las tendencias materialistas predominantes en la ciencia y en la sociedad. He aquí lo común a sus teorías: alcanzar el sentido de la naturaleza, el arte, la historia, no a partir de una profundización directa en estos ámbitos, sino apoyándose en un análisis de las formas de conocimiento correspondientes (Horkheimer, 1974, p. 22).

Bajo el análisis de Horkheimer, en el concepto de historia aludido el mundo tiene un origen subjetivo en el que el ser queda reducido a las diversas funciones del sujeto cognoscente. La naturaleza misma puede explicarse a partir de los métodos de la ciencia natural y, de manera complementaria, dilucidar qué es la historia puede hacerse mediante una interpretación de los métodos y categorías de la investigación histórica que reduce la realidad a hechos. Este concepto de historia que se apoya en las formas de conocimiento propone el acercamiento a la historia como una ciencia, lo que nos explica porqué aquí no encontraremos jamás un emplazamiento crítico sino una construcción apologética. Sin embargo, hay una forma de aproximación al entramado de la historia que no toma como modelo el estado de las ciencias y propone una elucidación distinta:

> La filosofía que está en la base del otro concepto de historia no mantiene tal modestia ante las ciencias existentes. Forma parte de los esfuerzos actuales

> por independizar de los criterios científicos la decisión acerca de los llamados problemas de concepción del mundo y por situar toda filosofía más allá de la investigación empírica. Oponiéndose a aquel otro punto de vista gnoseológico, afirma este que las diversas regiones del ser de ningún modo han de hacerse comprensibles a partir de las ciencias, sino a partir de su raíz unitaria, del ser originario, para el cual nuestro tiempo pretende encontrar una nueva vía de acceso (Horkheimer, 1974, p. 23).

Este otro tratamiento de la historia tiene su fuente en el sistema de Hegel y su rechazo al reduccionismo de la visión cientificista. Para la Teoría crítica, ya no es momento de situarse ni en la concepción dada por las ciencias ni en una raíz unitaria y originaria del ser. Empero, en la actualidad la filosofía de la historia sigue siendo un tema de debate y reflexión, ya que implica cuestionar el periplo y el valor de la acción humana en el tiempo, pero esta iniciativa ha de estar despojada del manto teológico-providencialista y también de las formulaciones oportunistas de un ascendente progreso que llevaría a la "humanidad" hacia el cumplimiento de su destino manifiesto con el arribo a la sociedad racional. De hecho, el juicio sobre la historia que hace un filósofo como T. W. Adorno (1998) no podría ser más elocuente respecto al distanciamiento de aquel panegírico de la historia propio de la modernidad, emprendiendo en cambio una reflexión crítica sobre el destino de la sociedad a la vista de la experiencia del holocausto que ha puesto en perspectiva todo elemento de glorificación o enaltecimiento de una civilización que tiene como uno de sus rasgos indelebles Auschwitz y la barbarie nazi.

La historia no puede ser concebida como un proceso lineal y progresivo, ya que la experiencia nos coloca ante la evidencia de una sucesión de catástrofes y contradicciones que anulan la idea de emancipación derivada de la razón ilustrada. Más que una *laudatio* del progreso, la filosofía de la historia en la sociedad contemporánea denuncia la falsa conciencia de la modernidad dominada por el capitalismo, la industria cultural y la administración totalitaria de la vida. En esto consistiría el concepto negativo de filosofía de la historia.

Sin embargo, la propuesta de Adorno no reside en un nihilismo transversal y ni siquiera en un pesimismo terminante; por el contrario, con el diagnóstico

derivado de la *Dialéctica de la Ilustración* (1998), la propuesta suscribe una dialéctica negativa que pone en tela de juicio el lenguaje, la identidad, las instituciones y, en general, las formas culturales hegemónicas para ir, en una modo de pensar paratáctico y transdiscursivo, en pos de lo no idéntico, de aquello que no se deja atrapar en los emprendimientos del análisis lógico del lenguaje. Ese carácter de un pensamiento dialéctico-negativo pone a la vista los ejes necesarios para la comprensión de la sociedad contemporánea que ha situado al alcance los medios para la liberación de los individuos, al tiempo que vemos como se alejan de nuestras manos. En total coincidencia con Adorno, Marcuse suscribe:

> Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada. ¿Qué podría ser, realmente más racional que la supresión de la individualidad en el proceso de mecanización de actuaciones socialmente necesarias aunque dolorosas; que la concentración de empresas individuales en corporaciones más eficaces y productivas; que la regulación de la libre competencia entre sujetos económicos desigualmente provistos; que la reducción de prerrogativas y soberanías nacionales que impiden la organización internacional de los recursos? Hoy que este orden tecnológico implique también una coordinación política e intelectual puede ser una evolución lamentable y, sin embargo, prometedora (Marcuse, 1995, p. 31).

Sobre esta línea de análisis ¿sería posible entonces sostener un concepto negativo de filosofía de la historia? ¿Se puede seguir hablando de filosofía de la historia sin pretender una nueva identidad o reconciliación de las contradicciones? ¿Puede desecharse sin más a la propia Teoría crítica acusándola de mesianismo y teología por proponer un momento de emancipación? Evidentemente no puede haber respuestas definitivas en torno a la pregunta de si es posible hoy una reflexión filosófica sobre la historia porque esto depende de enfoques distintos y métodos diversos para abordarla, además es preciso tomar en cuenta que una dialéctica abierta iría en contra de toda formulación conclusiva o reconciliadora.

Si la filosofía de la historia estudia las formas en las cuales los seres humanos crean su propia realidad, las preguntas y los problemas que es dable encarar son de tal complejidad que resulta imposible reducir ese magma incandescente a unas cuantas formulaciones frías y esquemáticas, lo mismo que sintetizar a vuela pluma los motivos que las han generado. No obstante, por lo común el principal argumento que hoy se esgrime en torno a la filosofía de la historia es el que cuestiona si existe un fin, un propósito, una intención, una necesidad, un principio rector o una finalidad en el proceso de creación de la historia que nos haga creer en un objetivo teleológico y, con ello, el aventurar la realidad de patrones estructurales como ciclos, desarrollos progresivos o bien estados de aparente regresión.

¿Hay una dirección que pueda reconocerse? ¿Hay una fuerza en el individuo, en las organizaciones sociales, en la cultura que sea capaz de darle dirección a este caos evidente de la vida humana? Estas preguntas quizá puedan tener respuestas convincentes, pero no se lograría nada si pensamos que la filosofía de la historia se reduce a un planteamiento teleológico; por el contrario, ahora el análisis concreto de la conflictividad de la vida humana tiene nuevos factores que hacen imposible pensar que la historia pueda planificarse y prever las consecuencias que tendrán nuestras acciones. Como prueba de ello bastaría señalar el desenlace de la sociedad moderna que atestigua ese contraste entre las expectativas de la *Ilustración* y el holocausto del siglo XX.

Los derechos y libertades que fueron factores vitales en los orígenes y etapas tempranas de la sociedad industrial hoy se debilitan en una etapa más alta de esta sociedad: están perdiendo su racionalidad y contenido tradicionales. La libertad de pensamiento, de palabra y de conciencia eran –tanto como la libre empresa, a la que servían para promover y proteger– esencialmente ideas *críticas*, destinadas a reemplazar una cultura material e intelectual anticuada por otra más productiva y racional. Una vez institucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad de la que se habían convertido en parte integrante. La realización anula las premisas (Marcuse, 1995, p. 31).

El horizonte de comprensión que en la actualidad permite la historia hace posible reflexionar sobre procesos característicos del mundo contemporáneo como el desarrollo científico, técnico y económico, también la globalización

que ha visto el vaivén de las naciones o las formas emergentes de identidad y subjetivación, el cambio climático y la inteligencia artificial son todos ellos fenómenos de una dimensión histórica que dan cuenta de los alcances que aún puede tener la necesidad de actualizar la idea real de una historia mundial. Por ello, a la sazón es urgente configurar un concepto de historia mundial que, en contraste con la idea de *Historia Universal* ya no significaría el malhadado triunfalismo eurocentrista, sino la interacción de culturas diversas en un marco de implicaciones constantes y progresivas, en donde los nexos se extienden en la amplitud de espacios interconectados.

Pero ¿qué motiva un diagnóstico pesimista sobre la historia si podemos constatar el desarrollo de la sociedad en las prósperas y siempre innovadoras vías de la creación de riqueza? Para alguien como Walter Benjamin (1978) la respuesta es contundente: el objetivo de esta filosofía crítica de la historia consiste en exponer las deudas pendientes y cambiar las condiciones actuales que ha traído el ferrocarril del progreso. En este derrotero ¿cuál es la principal objeción de la Teoría crítica a un sistema productivo y aparentemente liberador como el que surge en la modernidad? La respuesta de Marcuse tampoco deja lugar a titubeos:

> Desde el primer momento, la libertad de empresa no fue precisamente una bendición. En tanto que libertad para trabajar o para morir de hambre, significaba fatiga, inseguridad y temor para la gran mayoría de la población. Si el individuo no estuviera aún obligado a probarse a sí mismo en el mercado, como sujeto económico libre, la desaparición de esta clase de libertad sería uno de los mayores logros de la civilización. El proceso tecnológico de mecanización y normalización podría canalizar la energía individual hacia un reino virgen de libertad más allá de la necesidad. La misma estructura de la existencia humana se alteraría; el individuo se liberaría de las necesidades y posibilidades extrañas que le impone el mundo del trabajo. El individuo tendría libertad para ejercer la autonomía sobre una vida que sería la suya propia. Si el aparato productivo se pudiera organizar y dirigir hacia la satisfacción de las necesidades vitales, su control bien podría ser centralizado; hoy tal control no impediría la autonomía individual, sino que la haría posible (Marcuse, 1995, p. 32).

Como podemos apreciar en la cita anterior, una característica de la herencia marxista en la Teoría crítica es que las posibilidades de liberación están ya inscritas en el sistema de explotación vigente al verificar que la sociedad unidimensional ha combinado y alterado la relación entre lo racional y lo irracional. En el análisis de las formas en las que actualmente se ejerce el poder, Marcuse dice que el poder político se afirma por medio de su dominio sobre el proceso mecánico y la organización técnica. En las sociedades industriales avanzadas, el gobierno logra mantenerse y tener continuidad cuando puede movilizar, organizar y explotar la productividad mediante las efectivas herramientas que le dan la tecnología y la ciencia. Este potencial productivo moviliza al conjunto de la sociedad más allá de cualquier interés individual o de grupo, ya que ha emergido una objetividad operante o dominio de todo que hace de la máquina el más efectivo instrumento en sociedades que tengan como base la organización mecanizada del proceso productivo. De manera que no solo una forma específica de gobierno hace posible el totalitarismo, también un sistema específico de producción puede organizar al conjunto social bajo la misma forma totalitaria y además coexistir con formas de gobierno en apariencia pluralistas, democráticas y abiertas. Pero, de igual modo, las tendencias políticas pueden incidir e invertir la forma de existencia de la sociedad, pues si el poder de la máquina es el poder del ser humano almacenado y proyectado, en la medida en que el mundo del trabajo se conciba como una máquina, se convierte en la base *potencial* de una nueva libertad para los seres humanos.

> La civilización industrial contemporánea demuestra que ha llegado a una etapa en la que «la sociedad libre» no se puede ya definir adecuadamente en los términos tradicionales de libertades económicas, políticas e intelectuales, no porque estas libertades se hayan vuelto insignificantes, sino porque son demasiado significativas para ser confinadas dentro de las formas tradicionales. Se necesitan nuevos modos de realización que correspondan a las nuevas capacidades de la sociedad (Marcuse, 1995, p. 34).

Para los miembros de la Escuela de Frankfurt, la filosofía de la historia es entonces una crítica radical que señala los alcances y limitaciones de la civili-

zación occidental. Es una crítica inmanente que no escatima en el examen de aquellos elementos que hacen posible vislumbrar condiciones de libertad a pesar del carácter integrador de la estructura económica. De esta manera, si bien no puede plantearse la vigencia total del sentido unificador y positivo de los valores que impulsaron a la sociedad moderna, sí puede afirmarse que en su interior laten elementos emancipatorios y, en el mismo alcance o interpretación, los matices de una consideración acerca de la historia tampoco se agotan en la ponderación apologética y oportunista que justifica el estado de cosas prevaleciente. Si la sociedad requiere de nuevos modos de expresión que den cauce a las capacidades emergentes de una sociedad que ha hecho de la transformación su rasgo principal, estos rasgos han de expresarse, a su vez, en términos negativos.

> Estos nuevos modos solo se pueden indicar en términos negativos, porque equivaldrían a la negación de los modos predominantes. Así, la libertad económica significaría libertad *de* la economía, de estar controlados por fuerzas y relaciones económicas, liberación de la diaria lucha por la existencia, de ganarse la vida. La libertad política significaría la liberación de los individuos *de* una política sobre la que no ejercen ningún control efectivo. Del mismo modo, la libertad de intelectual significaría la restauración del pensamiento individual absorbido ahora por la comunicación y adoctrinamiento de masas, la abolición de la «opinión pública» junto con sus creadores. El timbre irreal de estas proposiciones indica, no su carácter utópico, sino el vigor de las fuerzas que impiden su realización. La forma más efectiva y duradera de la guerra contra la liberación es la implantación de necesidades intelectuales que perpetúan formas anticuadas de la lucha por la existencia (Marcuse, 1995, p. 34).

Un elemento que distingue el pensamiento de los filósofos agrupados en la Escuela de Frankfurt es su afirmación de que las necesidades humanas son, a su vez, necesidades históricas y, por lo tanto, las pretensiones de satisfacción tienen un contenido y una función sociales determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene control alguno. Esto ha dado la pauta para distinguir entre necesidades verdaderas y falsas; las necesidades falsas son las que

responden a intereses que se imponen a los individuos reprimiéndolos y tienen como distintivos la miseria y la injusticia. Estas necesidades falsas, a pesar de su agresividad, pueden ser fuente de satisfacción, ser seductoras y gratas, propiciadoras de estados agradables que consiguen ser tomados como experiencias de la felicidad prometida, pero en realidad representan máscaras de euforia dentro de la infelicidad. Las falsas necesidades son publicitadas en atractivas ofertas para descansar, divertirse y consumir de acuerdo con los modelos de vida en venta. No obstante, de ninguna manera pueden ser tomadas como meras apariencias inocuas o simplemente inofensivas, antes bien, su cometido es la represión por la vía del control de los deseos. Frente a estas necesidades impuestas se destacan las que sí pueden ser consideradas como verdaderas y vitales: alimento, vestido, educación, salud, habitación. La satisfacción de estas necesidades básicas es la condición para que puedan ser realizadas las demás necesidades, sublimadas o no, por ello es por lo que encontramos en la filosofía crítica una propuesta de reconciliación entre el hombre y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto, entre la verdad y el arte pese a la destructividad que caracteriza la cultura industrializada.

> Auschwitz sigue persiguiendo no la memoria, sino los logros del hombre: los vuelos espaciales, los cohetes y proyectiles, el «sótano laberíntico debajo de la cafetería», las hermosas plantas electrónicas, limpias, higiénicas y con macizos de flores, el gas venenoso que no es realmente dañino para la gente, el sigilo con que todos participamos. Este es el escenario en el que tienen lugar los grandes logros humanos de la ciencia, la medicina, la tecnología. Los esfuerzos por salvar y mejorar la vida son la única esperanza en este desastre (Marcuse, 1995, p. 276).

El concepto negativo de filosofía de la historia tiene a la vista las contradicciones de una sociedad a la vez opulenta y miserable, en la que se han mezclado los campos anteriormente considerados como antagónicos: ciencia y magia, vida y muerte, alegría y miseria, técnica y política. Según Marcuse la belleza y el terror coinciden en la medida en que las plantas nucleares y los laboratorios se han convertido en parques industriales con jardines agradables, los cuarteles

del ejército exhiben sus refugios antiaéreos y el búnker que protege contra la radioactividad han sido decorados con alfombras y televisiones, refugios que parecen cuartos de juegos y diversión, que han sido diseñados como si fueran salones familiares pero que sirven como resguardos contra los estragos de la guerra presente o latente. Esto que podría considerarse una contradicción y un absurdo no lo es porque todos estos elementos forman parte del orden imperante.

> La obscena mezcla de la estética y la realidad refuta a las filosofías que oponen la imaginación «poética» a la razón científica y empírica. El progreso tecnológico va acompañado de la racionalización progresiva e incluso de la realización de lo imaginario. Tanto los arquetipos del horror como los del placer, de la guerra como de la paz, pierden su carácter catastrófico. Su aparición en la vida de los individuos ya no pertenece a las fuerzas irracionales; sus aspectos modernos son elementos de la dominación tecnológica y están sujetos a ella (Marcuse, 1995, p. 277).

En una dirección contraria a la del pensamiento ilustrado de los siglos XVII y XVIII de raíz científico-técnica –que había puesto en el cálculo, la medida, la extensión, el peso, la fórmula, la explicación económica, la verificación de las leyes mecánicas de la naturaleza, la abstracción matemática–, el pensamiento y el sentimiento romántico que surgieron en el contexto de la modernidad tardía propusieron el camino de la poesía y de la filosofía como caminos de una verdad mucho más humana. Sin embargo, las sendas perdidas de la civilización industrial capitalista condujeron a un paraje desolado que hizo de la imaginación o un mero juego de la capacidad de fantasear o una aliada del desarrollo técnico que ha impulsado nuevas formas de represión social.

> Al reducir e incluso cancelar el romántico espacio de la imaginación, la sociedad ha forzado a la imaginación a probarse a sí misma en nuevos terrenos, en los que las imágenes se traducen en capacidades y proyectos históricos. La traducción será tan mala y deformada como la sociedad que la realiza. Separada del dominio de la producción material y las necesidades materiales, la imaginación era mero juego, inútil en el reino de la necesidad y comprometida solo con una

> lógica fantástica y una verdad fantástica. Cuando el progreso técnico anula esta separación, inviste a las imágenes con su propia lógica y su propia verdad; reduce la libre facultad del espíritu. Pero también reduce la separación entre la imaginación y la Razón. Las dos facultades antagónicas se hacen interdependientes sobre una base común. A la luz de las capacidades de la civilización industrial avanzada, ¿no es todo juego de la imaginación un juego con las posibilidades técnicas que puede ser comprobado con respecto a sus posibilidades de realización? La idea romántica de una ciencia de la imaginación parece asumir un aspecto cada vez más empírico (Marcuse,1995, p. 278).

Uno de los rasgos más importantes del pensamiento frankfurtiano fue su convicción de que aún era posible imaginar mundos paralelos, que quizás todavía era posible producir una recuperación de la razón en la historia que llevara a cabo una transformación efectiva en las sociedades. Su esfuerzo filosófico llevó siempre la aspiración a transformar la realidad de las cosas y, junto con la filosofía, el arte estaba llamado a modificar profundamente la espiritualidad, renovar las conciencias de los individuos para afrontar el derrumbe de una forma civilizatoria de dominación y ver emerger un mundo distinto. Pero también supieron, por la experiencia de la Primera Guerra Mundial, que es posible racionalizar la sociedad en un sentido represivo como lo demostró el autoritarismo que tuvo como aliados a los grupos de la oligarquía industrial más poderosos. El pensamiento progresista que elaboró la utopía política y filosófica al finalizar el siglo XIX había creído que el despliegue de las fuerzas productivas con la maquinaria y el potencial científico y técnico llevarían a crear las condiciones para erigir una sociedad más igualitaria y humana que, en contraste con las formaciones anteriores sería en muchos aspectos cualitativamente mejor. Mas el análisis filosófico condujo a evidenciar el despliegue simultáneo de la técnica y el maquinismo como novedosas formas de destrucción que fragmentaron al sujeto otrora impulsor de ese desarrollo. Resultó falso por completo el supuesto iluminista de que la victoria de la razón instrumental traería el reinado de una subjetividad libre que emplearía sus energías en la consecución de una existencia emancipada.

Por su cuenta, las posturas positivistas cuestionan si es actual la Teoría crítica después que han pasado setenta y nueve años desde la publicación de *Dialéctica de la Ilustración* (1998). Se preguntan: ¿no se trata ya de ideas anacrónicas que han sido refutadas? A este respecto podemos suscribir lo que Marcuse dijo en una entrevista a propósito del pensamiento de Marx y su respuesta a si aún era pertinente asumir sus planteamientos ya que era una teoría que había sido falsificada por la historia.

> La teoría marxista se falsificaría cuando el conflicto entre nuestra riqueza social siempre en aumento y su uso destructivo se solucionara dentro de la estructura del capitalismo; cuando se eliminase el envenenamiento del entorno vital; cuando el capital pudiese expandirse de manera pacífica; cuando el abismo entre el rico y el pobre estuviese reduciéndose continuamente; cuando el progreso técnico sirviese al crecimiento de la libertad humana y, todo eso, lo repito, dentro del marco del capitalismo (Magee, 1982, p. 77).

De igual manera a como Marcuse respondió en aquella entrevista, podemos afirmar que el juicio sobre la historia que realizó la Escuela de Frankfurt contiene elementos que no solo no han desaparecido, sino que se han exacerbado. El diagnóstico negativo respecto al progreso enuncia el carácter de la lógica del dominio, que no solo pudo someter y explotar la naturaleza, sino que de sus talleres salió un mecanismo de homogeneización tanto de las cosas como de los individuos. El triunfo del proyecto burgués no logró su cometido, sino que representó el vaciamiento de la subjetividad que hizo posible esa empresa, no trajo consigo la libertad anhelada, sino el surgimiento de estructuras de sujeción que, del mismo modo que racionalizan la existencia, a su vez la despersonalizan.

Semejante crisis intelectual –que irónicamente se manifiesta como bonanza continua por la organización recíproca entre ciencia y fábrica–, generó la masificación de la sociedad, el caótico crecimiento urbano y la realización de una utopía negativa en la que la sociedad experimenta el horror. La tecnología puesta a disposición de una cultura cada vez más deshumanizada que, montada en el progreso, no ha conducido a la sociedad libre debido a su racionalidad,

sino a esa funesta realización que es la maquinaria racional de la muerte que se adueñó del escenario en la Segunda Guerra Mundial y no ha parado desde entonces. Salir de este atolladero de la historia fue la intención de los autores considerados como los continuadores de la Teoría crítica, quienes buscaron una salida posible, edificante, al proponer un cambio de paradigma que condujo hacia una *teoría de la comunicación*, misma que rescataría a la razón de ese desenlace paradójico y totalizador.

En efecto, según la lógica comunicativa, la crítica de la razón hecha por la Escuela de Frankfurt no hizo justicia al contenido racional de la modernidad cultural al no reconocer lo que las normas universales de la moral y el derecho han aportado para la formación de la voluntad y los alcances de la democracia. En su opinión, si no hay diferencia posible entre una racionalidad dominadora de la naturaleza y una racionalidad emancipadora, habría que pensar si la mayoría de edad ha quedado en una esfera inalcanzable para los seres humanos que en la sociedad contemporánea han hecho del conocimiento una actividad que nada tiene que ver con las aspiraciones genuinas de aquella modernidad cultural. La alternativa propuesta por los ideólogos de la *racionalidad comunicativa* consiste en decir que, si todo conocimiento científico está envuelto en diversos contextos y modos de praxis que están determinados por el interés de la especie en la autoconservación, entonces la ciencia y lo que se considera *buena vida* como producto de ese conocimiento, a la postre llegan a trascender la mera autoconservación y constituir un articulador de sentido para la sociedad.

Como queda evidenciado, la utopía de los impulsores de la razón comunicativa consistió en algo tan fútil como irrisorio: liberar la comunicación y la participación universales, tanto como lo permita el mercado mundial. En este aspecto, no cabe caer en la ingenuidad ya que la "vieja Teoría crítica" ahora tachada de anacrónica, muestra un mayor arrojo al pensar en las construcciones de un sujeto social total, construcciones que, en su constelación, pueden llegar a concretarse en el campo de fuerzas de una activa intersubjetividad. A la pregunta de si la historia tiene un sentido, la respuesta contundente es no. Pero la filosofía frankfurtiana en tanto crítica inmanente, ha subrayado a lo largo de todos sus textos que lo que nuestro tiempo precisa es tener a la vista la consciencia de la emancipación que está al alcance de la sociedad y, al mismo tiempo,

saber que nos enfrentamos asimismo a la consciencia de los mecanismos que la propia sociedad emplea para obstaculizar tal emancipación.

Referencias bibliográficas

Aaron, R. (1983). *Dimensiones de la conciencia histórica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Adorno, T. (1984). *Crítica cultural y sociedad.* Madrid: Sarpe.

_____. (1998). *Educación para la emancipación.* Madrid: Morata.

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración.* Madrid: Trotta.

Bell, D. (1976). *El advenimiento de la sociedad post-industrial.* Madrid: Alianza.

Benjamin, W. (1978). *Para una crítica de la violencia.* México, Premiá.

Casullo, N., Forster, R. y Kaufman, A. (2009). *Itinerarios de la modernidad.* Buenos Aires: Eudeba.

Habermas, J. (1981). *Conocimiento e interés.* Madrid: Taurus.

_____. (1989). *Teoría de la acción comunicativa.* Madrid: Cátedra.

Hegel, G. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.

Herder, J. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad.* Buenos Aires: Losada.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento.* Barcelona: Crítica.

Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica.* Buenos Aires: Amorrortu.

Kant, I. (1985). *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en Filosofía de la historia. México: Fondo de Cultura Económica.

Löwith, K. (2006). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia.* Madrid: Katz Barpal Editores.

Magee, B. (1982). *Los hombres detrás de las ideas.* México: Fondo de Cultura Económica.

Marcuse, H. (1995). *El hombre unidimensional*. Madrid: Planeta.

Rohbeck, J. (2007). *Por una filosofía crítica de la historia.* ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y política núm. 36, enero-junio, 2007, pp. 63-79.

Vico, G. (1993). *Ciencia nueva.* México: Fondo de Cultura Económica.

II.
Desplazamientos

La crítica de la violencia contra la diferencia de Theodor W. Adorno ante los enfoques ético-políticos de "diferencia administrada"

Dinora Hernández López

… los movimientos fascistas son los estigmas,
las cicatrices de una democracia que hasta ahora
no ha conseguido entender debidamente del todo su verdadero sentido.

…concibiendo la mejor situación como aquella
en la que se pueda ser diferente sin temor
T. W. Adorno

La reflexión acerca de las tensiones entre identidad y diferencia tuvo un momento álgido con la consolidación de la modernidad. La constitución de los Estados-nación moderno-coloniales supuso procesos de clasificación social jerarquizada y violenta, tanto reconfigurados como emergentes, dando origen a un nuevo orden, si bien ya no estamental, sí desigual y estratificado. A la par de las pugnas por la igualdad, en la sociedad moderna surgieron un conjunto de aspiraciones ético-políticas de colectivos que buscaban el reconocimiento de sus marcadores de diferencia, pero superando la jerarquía que los mantenía en desventaja. Hoy en día, estamos ante una gama muy amplia de reclamos, algunos, producto de la modernidad (luchas por la etnicidad, nacionalidad y feminismo), así como otros que son el resultado de eventos histórico-sociales posteriores; tal es el caso de los "nuevos movimientos sociales", sus reconfiguraciones de las demandas alrededor de la condición de las mujeres, la raza y la etnicidad, e impulso de las reivindicaciones de las disidencias sexo-

genéricas. Recientemente, algunos estudios también apuntan hacia los efectos del genocidio de los "judíos europeos" para dar cuenta de una "era de la víctima" (Wieviorka, 2009, p. 57) y su influencia en la cohesión de algunos movimientos sociales a partir de la búsqueda de reparación por injusticias históricas, haciendo irrumpir actores que antes carecían de voz y voto y ahora ponen en primer plano su historia de sufrimiento.

Las líneas de oposición entre los defensores de la igualdad y aquellos convencidos de la pertinencia y el valor de las diferencias se han prolongado en las disputas sobre el multiculturalismo: posturas demócratas-liberales que abogan por el fortalecimiento del ideal de ciudadanía y cosmopolitismo, y comunitaristas-republicanas cuya búsqueda consiste en encontrar modos de organizar la sociedad verdaderamente comprehensivos con las diferencias. El pensamiento posmoderno y otros enfoques cercanos a sus formulaciones han puesto definitivamente en el centro de su reflexión la categoría de "diferencia", en disputa con todo lo que exprese el espíritu del pensamiento de la identidad. Algunas de estas discusiones han tenido eco en el pensamiento ético político latinoamericano, convergiendo con desarrollos como el pluralismo, la filosofía de la liberación y la decolonialidad. Recientemente, con el realce de los populismos, las filosofías políticas "posfundacionalistas" (Marchart, 2009), sostenidas en las ideas de "diferencia radical" y antagonismo, han adquirido gran realce.

El propósito de este capítulo es analizar la crítica de la violencia contra la diferencia de Theodor W. Adorno y confrontarla con algunos enfoques ético-políticos que también abordan esta cuestión. Parto del supuesto de que dichas posturas se caracterizan por acentuar factores identitarios (etnicidad, raza, género, orientación sexual…) en detrimento de su relación con la explotación de clase, y las dimensiones individual, psicológica y racional como determinaciones medulares de la violencia contra la diferencia, redundando en análisis limitados y unilaterales que no explican la totalidad de factores que inciden en la manifestación del fenómeno. Asimismo, algunos de estos enfoques conceden una excesiva capacidad de agencia a los sujetos diferenciados, infravalorando el poder estructurante del capitalismo y, particularmente, de la lógica de

producción del “valor” y sus dinámica fetichista y enajenante. Aspectos por los cuales denomino a estos enfoques como de “diferencia administrada”.

La crítica de la violencia contra la diferencia de Adorno es dialéctica y materialista. En la Teoría crítica del filósofo frankfurtiano, el análisis de la explotación de clase se complejiza para dar sitio a una visión de totalidad en la cual la estructura fetichista y enajenante del capitalismo organiza oposiciones, diferenciaciones sociales y formas de subjetividad autoritarias. Además, se trata de una teoría psicológico-materialista sobre el prejuicio, fundada en el psicoanálisis freudiano, que va más allá de las lecturas psicologistas para hacer lugar a la relación entre subjetividad y objetividad social. Finalmente, esta crítica tiene el propósito de hacer visibles las determinaciones de la violencia contra la diferencia y la necesidad de allegarse un estado en el que esta pueda, realmente, existir sin coacciones.

En el primer apartado abordo la constelación de la crítica de la violencia contra la diferencia, se trata de un preámbulo de conceptos necesarios para el desarrollo del campo de fuerzas que configuro en la siguiente sección, compuesta de las discusiones ético-políticas sobre la diferencia, que considero representativas. De manera transversal, en el espíritu de la Teoría critica, intento llevar más allá de sí el planteamiento adorniano para analizar algunas dinámicas contemporáneas de la violencia.

Crítica de la violencia contra la diferencia

La crítica de la violencia contra la diferencia de Adorno está concentrada en los trabajos sobre el antisemitismo y autoritarismo. Se trata de un conjunto de reflexiones abordadas con perspectiva de totalidad (Adorno, 2009a, p. 159), explicando personalidad y sociedad en sus mutuas mediaciones y evitando, con esto, los extremos del psicologismo y el sociologismo. Adorno, en trabajo colaborativo,[1] se propuso dar con los mecanismos sociales y las formas de

[1] *The Autoritarian Personality*, el tercer volumen de los *Studies in Prejudice*, editados por Max Horkheimer y Samuel H. Flowerman, es un trabajo colectivo de Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford. La traducción al español “Estudios sobre

subjetividad, "personalidad", autoritarias, que explicaban la violencia contra diversos individuos y grupos minorizados, consciente de que la explicación de la violencia contra la diferencia precisaba de una "teoría de la sociedad moderna en su conjunto" (2009a, p. 273).

Estamos ante un conjunto de investigaciones socio-psicológicas fincadas en la dialéctica individuo-sociedad (Adorno, 2011, p. 364) y compuesta por trabajos tanto de naturaleza filosófico-especulativa como de carácter sociológico en mutua referencialidad. Estos planteamientos están desperdigados por toda su obra, pero son los "Elementos sobre el antisemitismo" de *Dialéctica de la Ilustración* y uno de los cinco trabajos conocidos como *Studies in Prejudice*, *The Autoritarian Personality*, los textos más destacados. Mientras que en "Elementos sobre el antisemitismo" el propósitos es explicar el exterminio judío perpetrado por el régimen NAZI, en "Estudios sobre la personalidad autoritaria" el objetivo es dar con los perfiles de personalidad abiertos a las ideologías fascistas, a través de la recogida de opiniones, creencias y valores sobre cuestiones que, aunque relacionadas con la misma, van más allá de la diferencia judía, puesto que, en el antisemitismo, Adorno encuentran estructuras de la violencia que atañen a otros individuos y grupos minorizados, como los afroamericanos, mujeres, migrantes y homosexuales. El resultado es el diseño de un conjunto de métodos de investigación sociológica que están en la base de la "Escala F" (fascista) y que permiten adentrarse en ideologías etnocéntricas, conservadoras, autoritarias, sexistas, homofóbicas, xenofóbicas y antiintelectualistas. Finalmente, cabe destacar que, aunque la investigación parte de datos obtenidos en Europa y los Estados Unidos, como señala Adorno, la "personalidad autoritaria" no es propia de un contexto, sino que cabría encontrarla en el mundo entero (2011, p. 372), dada la dinámica capitalista y su expansión histórica mundial a través de los procesos de colonización y modernización. Sin que lo anterior desdiga las variaciones locales, el filósofo frankfurtiano piensa en la poderosa capacidad estructurante del capitalismo y sus dinámicas de enajenación y fetichismo.

---

la personalidad autoritaria", de la Obra Completa publicada por editorial Akal (2009a), aparece con la autoría exclusiva de Adorno.

En la Teoría crítica de Adorno (Hernández, 2022a), la noción de "diferencia" (*Differenz*) hace constelación con las de "debilidad" (*Schwäche*). Los grupos o individuos "diferentes" son aquellos cuyos rasgos no se corresponden con los de identidades hegemónicas o conformadas por las fuerzas sociales dominantes, "no-idénticos", "excéntricos" o "anormales"; en realidad, sujetos no estandarizados y altamente individuados (Adorno, 2009a, pp. 333-334). Ahora bien, es, en parte, su diferencia, lo que sitúa a dichos sujetos en el espectro de los "débiles". Como muchas de las nociones adornianas, la de "debilidad" tiene múltiples registros, en el contexto de la crítica que nos ocupa en este texto, lo "débil" (Adorno, 2007; 1992) está relacionado con la fragilidad, vulnerabilidad o exposición al "daño" (*Beschädigung*). Ontológicamente, la vulnerabilidad alude a la condición constitutiva de todo lo vivo al padecimiento, del latín *vulnus* (herida o laceración de la piel), remite al cuerpo y su predisposición radical al sufrimiento; mientras que la vulnerabilidad social hace alusión a la exposición al sufrimiento producida por factores económicos, políticos y/o culturales.

La constelación diferencia-debilidad se traduce, en los escritos más sociológicos de Adorno, en el concepto de "minoría". El término "minoría", como es de conocimiento común en las ciencias sociales, no se reduce a distinciones cuantitativas (Giddens, 2014, p. 669), también da cuenta de las situaciones de desventaja y marginalidad. En la Teoría crítica de Adorno (2009a), se trata de la "debilidad" producida histórica y socialmente, así como de la vulnerabilidad de individuos y grupos diferenciados expuestos a padecer alguna forma de agravio. Ahora bien, como lo he analizado en otros textos (Hernández, 2023), aunque en este trabajo me mantendré en el análisis exclusivamente humano y social del fenómeno, es importante señalar que, con esta constelación, diferencia-debilidad, el filósofo frankfurtiano no alude solamente a los seres humanos, también a la naturaleza y el resto de las especies animales.

Para Adorno, la condición de minoría es efecto de determinaciones sociales (2007) y no un aspecto ontológico y ahistórico, con lo cual, el teórico crítico apunta hacia el desplazamiento del uso del término "minoría" al de "minorización". Segato (2016), incluso, ha advertido del peligro de continuar utilizando el concepto "minoría", puesto que contribuye peligrosamente

a reforzar el estatus naturalizado y percepción negativa, marginal con respecto a una figura céntrica, de estos individuos y grupos. Podríamos decir que, en Adorno, la minorización es el acto de producción de un individuo o grupo como "minoría" a través de su vulneración o actualización social de su vulnerabilidad ontológica, originado socialmente en cuanto desaventajado y marginalizado en una configuración determinada de relaciones de poder. En este caso, no se trata de la vulnerabilidad corporal (ontológica), sino de una "distribución diferencial" de la vulnerabilidad y el dolor (Butler, 2006, p. 55) la cual atañe a individuos y grupos que padecen una violencia situada en parámetros normativos contextuales y está sujeta a diversas variables estructurales –económicas, políticas e ideológicas–. En la órbita de las subjetividades violentas con la diferencia aparecen individuos y grupos minorizados con una larga historia de construcción de desventajas y exposición al "daño", así como emergen otros al ponerse de relieve, en un momento determinado, algunos de sus características.

Como lo iré mostrando a lo largo de este texto, de la Teoría crítica de Adorno es posible extraer la idea de que la violencia en contra de la diferencia es una ideología y/o acción que se realiza sobre individuos y grupos apuntando hacia su diferencia y "debilidad" o vulnerabilidad –desproporción cuantitativa y/o desventaja– que consiste en la agresión, hostilidad y/o "daño", ejercido contra algún individuo o grupo, tomando por motivo sus marcadores de identidad –étnicos, de clase, género, fenotípicos, de orientación sexual, etc.–, se manifiesta en dominación, explotación, discriminación, exclusión y/o exterminio y tiene correlatos en ideologías racistas, misóginas, homofóbicas, xenofóbicas, etc. Esta violencia (Adorno, 2009a) puede obedecer a disposiciones y factores estructurales con cierto grado de constancia, tanto objetivos como subjetivos, pero los individuos o grupos minorizados pueden variar, intercambiándose, con relación al contexto; de modo que la hostilidad se dirige a sujetos tanto tradicionales como emergentes. El tipo y grado de violencia depende de los individuos y grupos en turno, de las necesidades psicosociales de quienes perpetran esta violencia, así como de las estructuras y dinámicas sociales en las que estos últimos están inmersos; aunque hay que enfatizar que hay individuos y grupos más vulnerables, más expuestos a padecer

violencia como un fenómeno, prácticamente, sistémico. En “Rasgos del nuevo radicalismo de derecha”, Adorno (2020) señala, además, que las tendencias a este tipo de violencia se “esconden”, permaneciendo en estado latente, e irrumpen en otros, con distintos grados o intensidades. De este modo, junto a individuos y grupos minorizados con una larga historia, también se van creado nuevas víctimas, y estos acontecimientos dependen de un conjunto de necesidades psicológicas mediadas por las condiciones sociales, en una dialéctica subjetivo-objetivo.

Como ya lo señalé, Adorno entiende la violencia contra la diferencia desde el punto de vista de la totalidad. No es un fenómeno reductible a sujetos particulares, voluntad o conciencia, sino que también depende de factores inconscientes e irracionales, así como de determinaciones estructurales, entre las que destaca la lógica fetichista de producción del “valor”. Esta noción adorniana de violencia permite ir más allá las definiciones unilaterales y limitadas de la violencia (OMS, 2002, s/f; Galtung, 1998, p. 15), enfocadas en sus tipologías y efectos psico-físicos y factores racionales, pero que no atienden los móviles objetivos y elementos irracionales que esta tiene detrás. Entendida histórica, social y estructuralmente, y haciendo un paralelismo con algunas concepciones posteriores, en el horizonte de la Teoría crítica, la violencia se define, también, por ser un conjunto de prácticas definida a partir de la internalización de modos de pensamientos, percepciones y patrones de acción que se realizan cotidianamente (Bourdieu, 2009), pero cuya relación no es mecánica ni unidireccional, sino que están relacionadas dialécticamente con las estructuras sociales, lo cual relativiza la idea de que se trate de acciones sujetas a la mera espontaneidad y contingencia. La violencia estructural en la que están inmersos y de la que son objeto algunos individuos y grupos minorizados, no es una excepción, sino la realidad cotidiana que hace efectiva su vulnerabilidad ontológica en procesos que obedecen a una dialéctica entre objetividad social y subjetividad.

De acuerdo con Adorno (2009a), en una aproximación psicológico-materialista de la crítica de la violencia contra la diferencia, la “personalidad autoritaria”, aquella que no tolera lo distinto, se caracteriza por descargar el malestar producido por las estructuras en individuos y grupos débiles y dife-

rentes, minorizados. Zamora y Maiso (2016, p. 138), en continuidad con los desarrollos de Postone (2001) y Kurz (1995), han puesto las bases de una Teoría crítica del antisemitismo contemporánea, analizado la relación de esta violencia con los efectos directos y colaterales de la lógica de producción del "valor" y el fetichismo en el capitalismo. De acuerdo con Marx (2016), la racionalidad de la producción del valor organiza la sociedad de modo fetichista, la sociedad capitalista se estructura y percibe como un mecanismo autónomo y ajeno a la decisión de los individuos (inversión sujeto-objeto). Para Adorno (2009a, p. 210), la frustración social que produce el padecimiento por la explotación y dominación capitalistas y sus correlatos en otros tipos de violencia, cuyo origen no está al alcance de la percepción cotidiana, es encauzado hacia los individuos y grupos más debilitados por la estructura. Se trata de una "agresión y sumisión autoritarias" gracias a la cual se desplaza la hostilidad hacia "grupos marginales" "que no sea demasiado probable que devuelva el golpe" (2009a, p. 203), mientras que el sujeto se mantiene dócil ante las figuras de autoridad.

Esta estructuración-percepción fetichista se traduce en "personalización":

> Con «personalización» me refiero aquí no a otra cosa que lo siguiente: cuanto mayor se vuelve el poder de las relaciones objetivas y, ante todo, cuanto más anónimas son las relaciones entre poder y presión en las que nos encontramos insertos, tanto más insoportable será para nosotros precisamente ese carácter ajeno y anónimo, y por consiguiente tendremos, en la medida en que no reflexionemos sobre estas cosas, una tendencia cada vez más fuerte a proyectar aquello que depende de semejantes circunstancias objetivas sobre factores personales, sobre la constitución de determinadas personas o grupos de personas (Adorno, 2013, p. 230).

La estructuración capitalista implica el extrañamiento de la esfera económica de las metas inmediatas y conocimiento de los individuos. Esta escisión es inherente a la configuración capitalista de la sociedad, pero también puede ser empujada por diversos intereses y mecanismos, como la saturación y distorsión de los hechos (2009a, pp. 349-350); por ejemplo, la que produce la "industria cultural" y hoy en día los dispositivos informáticos operantes en los

espacios virtuales (algoritmos, *socialbot*), así como la contribución de los propios individuos, puesto que "ellos mismos no quieren saber demasiado" y aceptan explicaciones sobre el mundo que, en el fondo, sospechan irracionales para mantener su patrón de identificación con el sistema, no arriesgando su pertenencia y supervivencia (2009a, p. 350).[2] La "personalización" es la cara concreta de la abstracción que supone el estereotipo. El estereotipo facilita la racionalización de la "agresión autoritaria", justificar, gracias al cliché, la violencia contra la diferencia, al mismo que tiempo que permite al sujeto ahorrarse la indagación profunda en los mecanismos objetivos y subjetivos que producen el malestar social (2009a, p. 353).

El individuo, ante las limitaciones subjetivas y objetivas de superar el fetichismo, adjudica a individuos y grupos concretos sus penurias en una "proyección *patica*". La "falsa proyección", como también denomina Adorno (2007, pp. 201-203) a la "proyección *patica*", da al individuo autoritario la posibilidad de resolver las frustraciones provocadas por la sociedad, puesto que la violencia contra la diferencia le proporciona una orientación en un mundo frío, alienado, e incomprensible (2009a, p. 273). Se trata de un mecanismo de compensación que permite que los individuos resuelvan su malestar funcionalmente, no desdiciendo su lugar dentro de la sociedad, puesto que se mantienen obedientes ante quienes detentan poder, y racionalizando su agresión contra los vulnerables y diferentes a través del estereotipo y la aceptación sin cuestionamiento de ideologías supremacistas (raciales, sexistas, homofóbicas, xenofóbicas, etc.). Esta racionalización es operativa para quienes detentan directamente la violencia, para también para aquellos que se identifican afirmativamente con el sujeto y las ideologías autoritarias, digamos, los espectadores pasivos, puesto que también contribuye a legitimar su asentimiento acrítico de la violencia contra individuos y grupos minorizados, beneficiándose del efecto de apaciguamiento de los estados de malestar, ansiedad e incertidumbre (en

[2] La noción de ideología de Adorno va más allá de las concepciones que la reducen a "falsa consciencia", para dar cabida a una explicación dialéctica, con los insumos del psicoanálisis y el marxismo, que adelanta a algunas concepciones más recientes, por ejemplo ver Žižek (2023).

esta coordenada cabría colocar el rendimiento psicológico y político de la "revictimización").

La violencia contra la diferencia se exacerba en la medida en la cual los procesos que producen el malestar son más anónimos y ajenos al control de los individuos, generando y reforzando en estos estados de inseguridad, incertidumbre y miedo. Yendo más allá de las explicaciones psicologistas sobre el prejuicio, la de Adorno es una concepción que abona a la idea de colocar esta violencia como una necesidad psíquica determinada, a su vez, por necesidades sociales objetivas que precisa de seres en los cuales descargar la violencia (1998, p. 28). En la sociedad moderno capitalista todos, señala Adorno, son medianamente conscientes de su carácter fungible, "secretamente autopercibidos como parados potenciales" (1998, p. 24), en este estado de cosas, el bienestar es coyuntural, puesto que a este tipo de economía le es inherente la crisis. En "Rasgos del nuevo radicalismo de derecha", el filósofo frankfurtiano (Adorno, 2020) señalaba que, dada la tendencia de la lógica de acumulación a la concentración del capital, está siempre latente el desclasamiento, marginalización, inflación y, con la mecanización creciente del trabajo, el "desempleo tecnológico", todo lo cual genera malestar reactivo, en última instancia, y como le hemos visto, quienes lo padecen son los "débiles".

Nos encontramos ante individuos que experimentan estados de incapacidad para incidir en el funcionamiento de la sociedad, en constante desestabilización de sus posiciones sociales y, por tanto, de su sentido de identidad. Para el filósofo frankfurtiano (2007, 2009a, 2009b), esto genera un ambiente propicio para la violencia reactiva ante lo que se percibe, funcional y compensatoriamente, como causa de los estados de inseguridad, pero también como una amenaza, peligro, riesgo para el estatus, sentido de sí y autoconservación (mujeres, migrantes, homosexuales…), encontrando correlatos en las ideologías de odio. Un ejemplo muy claro de lo descrito lo encontramos hoy en día en el fortalecimiento de las masculinidades conservadoras y neomachistas ante el desplazamiento de las mujeres de sus espacios tradicionalmente asignados y el fortalecimiento de los feminismos, el cual que ha encontrado causes en la violencia contra las mujeres en sitios que van de la política formal (primordialmente de derecha) a

los medios de comunicación tradicionales y las redes sociales ("manosfera")[3], aumentando las estadísticas de violencia de género y el feminicidio, porque, como lo señalan estudios especializados: "cuando se cuestiona la supremacía masculina el terror se intensifica" (Caputi y Russell, 2006, p. 60). Ante este estado de cosas, se torna urgente superar las disputas culturalistas de los sexos, que dejan al género al margen de sus procesos de constitución moderno-capitalistas, contribuyendo solo parcialmente al esclarecimiento de la realidad y a la que, sin duda, abonaría una perspectiva de totalidad dialéctica, idea que he desarrollado en otros trabajos (Hernández, 2020).

En el contexto de la sociedad contemporánea, de llegada a un estado "posfordista" y "posmoderno" que habría dejado atrás los afanes totalitarios de concentración social, parece ser que asistimos a una liberalización, creciente autonomía y diversificación efectiva de las identidades y opciones de vida. Una reserva anticipada sobre este juicio puede encontrarse en los análisis de la Teoría crítica, puesto que Adorno ya advertía de la existencia de un fascismo latente en la Alemania occidental de posguerra, pero también Marcuse (1998), en *El hombre unidimensional*, a propósito de la manera como las tendencias al totalitarismo se disfrazaban de múltiples libertades. Los experimentos neoliberales, la era de la ligereza, flexibilidad, multiculturalidad y florecimiento de la diferencia y libertad se han sostenido en una amalgama, en ocasiones difícil de ver, con las tendencias a la concentración social y un neoconservadurismo profundamente intolerante y violento. Con la entrada de la fase neoliberal del capitalismo en la figura de las "sociedades de control" (Deleuze, 1996a) se traslaparon las disposiciones al dominio autoritarias y totalitarias, potenciali-

[3] La "manosfera" (*manosphere*) o "androsfera" refiere al conjunto de espacio virtuales que alojan y nutren una multiplicidad de movimientos de ideología masculinista que se cohesionan alrededor del discurso misógino, posiciones y propaganda antifeministas, tienen conexiones con movimientos políticos de derecha y entre cuyas actitudes destacan el resentimiento y victimismo. Entre estos movimientos sobresalen los Activistas por los Derechos de los Hombres-ARM (*Men's Rigths Activists-MRAS*, Hombres que Siguen su Propio Camino (*Men Going their Own Way-MGTOW*), Artistas del Ligue-PUA (*Pick Up Artist-PUA*) y los Célibes involuntarios (*Involuntary Celibate-Incels*) (Delgado y Sánchez, 2023, pp. 184-185).

zadas por algunos avances tecnológicos e informáticos, y su aparente contrario, la autonomía y actualización de las libertades más diversas. Algunas de estas tensiones se han exacerbado con la efervescencia actual de los populismos de derechas.

Ante este estado de cosas, hay sentido en establecer relaciones estructurales entre la vida en las sociedades del presente y la lógica del campo de concentración (Agamben, 2006); hablo del estado de excepción convertido en regla, en cuya aporética de una exclusión incluyente deja a buen número de poblaciones y grupos en ciertos contextos a completa disposición del ejercicio del biopoder (migrantes, mujeres, indígenas, negros, homosexuales, disidencias LGBTQI+, jóvenes, niños). La violencia experimentada por muchos de estos sujetos, se sitúan en el marco de las estrategias extractivistas y explotadoras neocoloniales en los hoy llamados países de economías emergentes, en los cuales se actualiza el estado de excepción en un trágico vínculo entre biopolítica y necropolítica (Mbembe, 2011).

La bio-necropolítica contemporánea exacerba el estado de intercambiable del sujeto, como lo demanda la "forma de mercancía" (Marx, 2016, p. 74), pero también su carácter fungible, como ya lo supo ver Adorno (2006, p. 241). Este estatus de reemplazabilidad se ha acentuado con la producción deliberada de violencia, estratégica y "expresiva" (Segato, 2016, p. 39), tanto en las guerras formales entre Estados como en sus formatos de guerra civil y Estado paralelo (p. 51). No es nada nuevo pensar que, dentro del capitalismo, la violencia, representada en múltiples y plásticas configuraciones del trabajo, es generadora de valor. Las actividades delincuenciales, en sus diversas facetas, en conjunción con el Estado constitucionalmente establecido y la empresa capitalista en su forma clásica, constituyen el mega-sujeto de la extracción del valor, teniendo como materia prima a miembros de los sectores más vulnerados, efecto de la migración forzada, el patriarcado, la pobreza y otras formas de inclusión y exclusión de los circuitos formales y legales del capital, pero que no por eso dejan de participar, por "propia voluntad" o a la fuerza, en la generación de "valor" como "proletariado gore" (Valencia, 2010), conformando, en un desenlace mortal que por momentos recuerda al destino mítico, las estadísticas de

desaparición forzada, homicidios, "juvenicidios" (Reguillo, 2015) y feminicidios. En el México de hoy prevalece una aparente fatalidad estructural que alcanza a cada vez más sectores desprotegidos de la sociedad, participen o no de algún delito y en donde toda sospecha de "exageración" de los hechos, como recomendaba Adorno elaborar la "crítica" para hacerle justicia a la verdad (1998, p. 26), parece perder firmeza, puesto que estos aparecen en su magnitud ultrarrealista, pero ante un estado de entumecimiento político y moral también potencializado.

Estamos en una sociedad que supone riesgos ecológicos y científico-técnicos al margen de nuestro alcance (Giddens, 2002; Beck, 2002), pero también de la inseguridad y el miedo deliberadamente producidos. A las catástrofes tecnológicas y naturales provocadas por mano humana, las acompañan los conflictos bélicos entre fuerzas estatales, civiles y delincuenciales que inciden en violencia contra y desplazamientos forzados de poblaciones enteras. El capitalismo contemporáneo, de incertidumbre laboral y reducción de derechos, se sostiene en la precariedad y exclusión de grandes cantidades de población del circuito formal-legal del capital, de modo que sobrevivimos en una circunstancia de "políticas de vida", en la que la regulación y administración de diversos ámbitos de la reproducción social, antes a cargo de los poderes estatales, ha venido a formar parte de las responsabilidades de hombres y mujeres, situación que se agrava debido a la fragilidad del vínculo humano, que tendría el papel de atenuar los efectos en incertidumbre de dichas modificaciones (Bauman, 2011). Las prácticas terroristas y horroristas contra individuos "inermes" (Cavarero, 2009) que la delincuencia organizada en países como México ha adoptado en los últimos años, ejerce soberanía mediante la producción de miedo e inseguridad, lo cual aumenta la sensación de incertidumbre y percepción de un entorno al margen del control de los individuos. Por supuesto, la mayoría de estos procesos tienen rostros con marcadores de diferencia que muestran cierta constancia: pobres, excluidos, migrantes, mujeres, disidencias sexo-genéricas, refugiados, etc. De modo que la calamidad sobreviene a ciertos individuos y grupos y no a otros, volvemos a la distribución estratificada y diferencial de la vulnerabilidad.

Ante estas dramáticas circunstancias y a partir de las reflexiones de Adorno, algunas preguntas se hacen imperativas. La cuestión es si algunos de estos

procesos no generan las condiciones necesarias para el malestar social, así como la reactivación y, en su caso, el fortalecimiento de tendencias a la descarga de agresión en contra de individuos y grupos minorizados, por más intentos institucionales, política y campañas culturales, educativas, en *pro* de la tolerancia, el multiculturalismo, la interculturalidad, la paz, cuyos propósitos son irrenunciables, pero que se enfrentan a una objetividad social cuyo poder estructurante y operante no siempre es reconocido en la cabalidad de sus alcances. Esta situación se ha agravado por los efectos de larga duración de las medidas neoliberales, que ponen en aprietos a los Estados en su tarea de distribución de recursos materiales escasos y cuya función de promoción de la justicia social se ha vuelto cada vez más marginal. En este marco de vulneración potencializada, la conflictividad por diferencia no ha cesado, a pesar de la persistencia y logros parciales de los movimientos sociales que, por supuesto, no pretendo negar, aunque en su mayoría no rebasen el marco de las reivindicaciones por reconocimiento y en algunos casos tengan efectos contradictorios, como lo veremos enseguida.

Diferencia administrada

Las teorías ético-políticas que veremos a continuación están atravesadas por procesos muy reales, tienen el objetivo de esclarecer y definir relaciones sociales con respecto a individuos y grupos que se reivindican en sus identidades diferenciadas y, generalmente, en situación de vulnerabilidad; individuos y grupos minorizados que son objeto de formas de agresión de distinto tipo y grado, y para las que estos enfoques ético-políticos pretenden encontrar alguna explicación, pero también alternativas de existencia. Se trata de teorías focalizadas en cuestiones como la justicia, el reconocimiento, la distribución y sus hibridajes, el cambio social, la subjetividad y la agencia, desde alternativas democrático-deliberativas, republicanas, pero también de posiciones posmodernas que se concentran en la reivindicación de las diferencias sociales para una política rupturista.

Desde el lanzamiento de la *Teoría de justicia* de John Rawls, a finales de los setenta, la cual significó el renacimiento de las éticas normativas en un acercamiento franco con la teoría política, se buscó una manera de afrontar la politi-

zación creciente de la diferencia socio-cultural. Rawls (1990), en una solución que se convirtió en clásica, se decantó por un intento de conciliación entre derechos universales, formales y claramente extraídos de la tradición liberal –vida, dignidad y propiedad– que da cabida a diferencias sustanciales –creencias religiosas, de orientación sexual, etc.– siempre y cuando estas no entren en contradicción con la universalidad de los primeros. Por su parte, Habermas (2008), en su ética procedimental, planteó que se trataría de partir de la posibilidad de un entendimiento universal, a raíz de las condiciones del mismo lenguaje, que está orientado al entendimiento, y tomando por base la "situación ideal de diálogo" que propiciaría un espacio público de generación de acuerdos legítimos sobre cuestiones normativas acerca de la vida correcta, dejando en lo privado la determinación de bienes sustanciales. Para Habermas (2002), lo importante es que el Estado garantice la formación de una cultura política, pero no la pervivencia de culturas identitarias, puesto que se trata de que cambien y los individuos puedan decidir si conservarse en ellas o no. Mientras tanto, el comunitarismo de Taylor (2009) se inclinó por el valor de los bienes sustanciales, el interés por las comunidades de vida radica en su significativo papel en la conformación positiva del Yo, lo cual supone un adecuado reconocimiento y el derecho de cada cual a poseer y conservarse en su identidad específica; en cambio, un falso reconocimiento crea identidades que refirman la condición disminuida de los sujetos, aunque, para le filósofo canadiense, lo anterior no niega la necesidad de contar con un paquete de principios y derechos que definan una ciudadanía igualitaria.

El tema del reconocimiento es central en estos debates, en una relectura de la filosofía hegeliana, Honneth (1997) señala que los cuerpos sociales –familia, sociedad civil y Estado– son los generadores principales de la identidad y sostiene que la distorsión de las relaciones al interior de estas instancias, la ausencia de reconocimiento (amor, dignidad y estima social) en cada una de estas esferas, es experimentada por los individuos como menosprecio, mermando su autopercepción positiva, en cambio, un adecuado reconocimiento genera sujetos dispuestos a la solidaridad y activos en el ámbito público, lo cual requiere de eliminar la todo aquello que cause marginalización y exclusión. Fraser y Honneth (2006) opone, parcialmente, al paradigma del reconocimiento un

“modelo dual”, que incluye la idea de justicia distributiva, desde esta perspectiva, la base de las luchas sociales contemporáneas está en la desigual distribución de recursos, por tanto, la solución radica en lograr, sí, reconocimiento, pero también mejores mecanismos para allegar la riqueza social a los individuos y grupos más desfavorecidos.

¿Pero que nos deja la Teoría crítica de Theodor W. Adorno para afrontar estas posturas? Para comenzar, dos cuestiones están a la vista: la persistencia de las soluciones en el marco del Estado-Nación, la economía capitalista y el discurso moderno. Es a esto a lo que denomino, en referencia a la noción “mundo administrado” (*verwalteten Welt*)[4], enfoques de “diferencia administrada”. Al no ser posiciones frontales con respecto al modo de producción y reproducción social vigentes, constituyen explicaciones parciales que no dan con el núcleo de los procesos que violentan la diferencia, contribuyen a atenuarlos o distribuirlos de distinta manera, pero no a modificarlos sustancialmente; la diferencia cumple un papel funcional, económico, político y cultural, dentro de la totalidad social moderno-capitalista, sin trascenderla.

Si hacemos una lectura de las posiciones que hemos revisado hasta este momento, confrontándolas con las aportaciones de Adorno, podríamos adelantar en las siguientes consideraciones: el análisis de los procesos de reivindicación de la diferencia se produce desde un horizonte legal, normativo, y las soluciones están encaminadas en el mismo tenor. Lo que el filósofo frankfurtiano ha cuestionado, desde la perspectiva del sujeto, es que el reconocimiento, respeto o tolerancia de las diferencias es problemático imponerlo “desde afuera”, apelando a individuos cuya subjetividad no está en consonancia con dichas prescripciones, no puede convertirse sino en una externalidad normativa violenta (Adorno, 2019a). El teórico crítico atestiguaba una situación donde el respeto y la conservación de las diferencias se mantenían en el plano de lo políticamente correcto, sin conectar íntimamente con los deseos y necesidades de los individuos, lo anterior es notorio en sus reflexiones sobre la educación, democracia formal y el

[4] De clara raigambre weberiana y lukacsiana, en la Teoría crítica, lo “administrado” hace referencia al “mundo” de lo funcional, cosificado, mecanizado, carente de vitalidad y voluntad propia (Adorno, 2007, p. 9; 2019a, p. 320; 2006, p. 47).

“criptosemitismo” en el contexto de la Alemania de posguerra (Adorno, 2005c). Es en este sentido que, en “¿Qué significa superar el pasado?”, el filósofo frankfurtiano señalaba que la supervivencia del fascismo en la democracia era aún más peligrosa que los movimientos neofascistas que abiertamente iban contra ella (1998, p. 15).

Las posturas que apuntan hacia políticas de reconocimiento mutuo, el diálogo intercultural y el acoplamiento de horizontes, preocupadas por encontrar los medios epistemológicos, éticos y educacionales que propicien el intercambio entre los sujetos, están fincadas en una idea de individuo dotado de las capacidades racionales y de agencia necesarias para hacerse conscientes y regular adecuadamente la percepción de la diferencia a través del prejuicio y estereotipo. Así pues, estas posiciones parten de una visión de un sujeto racional y autónomo, cuestión que tendría más bien que problematizarse desde el ángulo de la Teoría crítica. Para Adorno (1998, p. 28) ocurre que las relaciones entre individuos, en las que las diferencias identitarias están en primer plano, no pueden analizarse en su complejidad si quedan circunscritas solo a racionalidad –argumentación entre las partes o tolerancia en contextos multiculturales–, sin tomar en cuenta aquello que puede propiciar una experiencia más compleja y rica con la diferencia. Por ejemplo, escudriñar en las condiciones capaces de reavivar el “impulso mimético” (*mimetische Impuls*) que, bien conducido, está en la base de una subjetividad abierta a la conmoción y empatía con la diferencia y sus padecimientos. En última instancia, señala Adorno en su pensamiento tardío: “no hay que moralizar, sino apelar a los intereses reales de la gente” (2020, pp. 51-52), se trataría de intentar hacer a las personas conscientes de que el fascismo va en contra sus propios intereses de supervivencia y felicidad, dada su naturaleza destructiva; por ejemplo, sostiene, habría que enfatizar, ante los jóvenes, cómo es una ideología que atenta contra sus libertades (2020, p. 28).[5] Ahora bien, en la dialéctica negativa de Adorno no hay solución unilateral ni a la mano, puesto que el filósofo frankfurtiano sabe que este último

[5] Además, habla de una “educación para la emancipación”, entre cuyos objetivos estaría el de “vacunar” a las personas contra la propaganda fascista (2011, p. 367), por ejemplo, dando cuenta de sus trucos o “estratagemas” e ilustrando acerca de ellos (2020, p. 54).

recurso entra en contradicción con el "deseo inconsciente de desastre" que caracteriza a los sujetos susceptibles a la ideología fascista (Adorno, 2020, p. 20).

De igual modo, se descuida (Adorno, 2009a) la relación *endo-exo* grupo es sumamente tensa, así como las bases epistémicas, funcionales, en las que esta se finca: estereotipo y maniqueísmo. La experiencia de conocimiento inmediato y no prejuiciado de la diferencia se deja entre paréntesis, así como la autorreflexión crítica o autoconciencia, debido a que el sujeto autoritario, en virtud de su necesidad de pertenecer y autoconservarse en el medio social, prefiere la autoprotección contra el esclarecimiento de la realidad y a favor de la percepción distorsionada del mundo. Adorno señala que el punto es dejar de pensar deliberadamente, no por incapacidad mental, sino por no reconocer el conflicto ente los intereses personales y los de la irracionalidad del todo (2009b, p. 25). Con esta lógica funciona la "esteropatía", interrumpiendo la "dialéctica del ensayo y el error", en una negación de la experiencia concreta con la diferencia (Adorno, 2009a, p. 354).

Con sus indagaciones sobre el autoritarismo, Adorno adelanta a concepciones más recientes sobre el papel del conflicto en la conformación de las identidades grupales (Jameson y Žižek, 1998), las cuales ponen en cuestión la posibilidad del consenso que está en el corazón de las políticas deliberativas y contractualistas, al señalar que las dinámicas de identificación y diferenciación se nutren de factores impulsivos y afectivos –estigma, estereotipo, envidia, agresión–. En este sentido, Žižek (1998) ha analizado los rendimientos políticos de los mecanismos irracionales operantes entre la aceptación de la diferencia y los impulsos que la niegan y rechazan. Adorno ya había señalado que en los movimientos "autoritarios" hay equivalencia entre política y propaganda (2020, p. 23), el soporte de sus estudios sobre los discursos fascistas es la tesis de la "expropiación del inconsciente" (Adorno, 2005b, p. 49): mediante este recurso no se busca hacer consciente lo inconsciente, sino mantenerlo artificialmente por debajo del umbral de la consciencia (Adorno, 2020, p. 42). La propaganda autoritaria no apunta hacia las causas objetivas de los fenómenos, sino que está compuesta de explicaciones que buscan la respuesta afectiva, íntima y emocional del receptor, poniendo por delante motivos estratégicos, en un uso racional de lo irracional (Adorno, 2020, p. 23; Löwenthal y Guterman, 1949, pp. 24-25). En

su trabajo sobre el agitador de derechas Martin Luther Thomas, Adorno sostiene que se trata de estratagemas que presentan hechos opacos y sin conexiones lógicas que solo apelan a asociaciones inconscientes (2009b, pp. 118-119). Un recurso fundamental de esta ideología es la división maniquea nosotros-ellos y el fomento irracional de la agresividad contra los que no pertenecen al mismo grupo. Esta propaganda es especialmente efectiva en aquellos individuos que son presas de la inseguridad, el miedo y desamparo. Una estructura similar se encuentra en la superstición moderna, hoy "tecnopaganismo (Arroyo, 2006), puesto que en esta se recurre a explicaciones que sustituye a la comprensión racional de las condiciones sociales objetivas, coincidiendo con la presentación de la sociedad como un sistema ubicuo, de procesos sociales inexorables, cuyos designios, ante la ausencia de elucidaciones más profundas, son proyectados en causas astrológicas, otorgando a los sujetos una relativa orientación en el medio (1986, p. 19).

La administración política de la diferencia se extiende a otras dinámicas de la vida en sociedad. En "Mélange" de *Minima moralia* (2006, pp. 107-108), el filósofo frankfurtiano apuntaba hacia el efecto contraproducente de la tolerancia con la diferencia en la política estadounidense del *melting pot*; consideraba que la homogeneidad conducida, dependiendo de su éxito, en lugar de atenuar los conflictos por diferencia, acentuaba la percepción hostil entre asimilados y no asimilados. Una tensión análoga aparece con las políticas públicas de distribución, puesto que las "políticas de la diferencia" crean suspicacias con respecto al acceso y reparto de recursos entre individuos y grupos percibidos como inferiores e incapaces, lo cual contribuye a exacerba el malestar. La "personalidad autoritaria" (Adorno, 2009a) se caracteriza por la "furia" contra lo diferente (1998, p. 25), en actitudes de cero compasión con los "débiles" y la renuencia a aceptar obligaciones tributarias. De modo entonces que, en la búsqueda de remedios para hacer menos vulnerables a los individuos y grupo minorizados, se las expone a las frustraciones del resto de la sociedad.

Las últimas décadas del siglo pasado se caracterizaron por una giro hacia la ponderación ontológica, epistemológica, sobre todo, ético-política, de la diferencia (*différence, différend*), para un cambio social positivo, protagonizado, primordialmente, por el pensamiento posmoderno de orientación política

que plantea una lectura sobre las configuraciones del poder contemporáneo y sus resistencias. Pensadores como Hardt y Negri (2004), en crítica frontal a los sujetos pueblo, clase y masa, sostienen que la "multitud", un sujeto político diversificado, se caracteriza por organizarse en red –descentralizada, diferenciada, flexible, nómada, inclusiva– y ser un "bricolaje de la resistencia y la cooperación" (p. 28), individuos unidos por el trabajo inmaterial, lo cual los hace sumamente evasivos para los mecanismos de poder. Por su parte, Guattari y Rolkin (2006) proponen la idea de una "micropolítica", en consonancia con los desarrollos de Deleuze (1996b) sobre la subjetividad, el deseo productivo y la politicidad de lo minoritario, caracterizada por las luchas de un sujeto conformado por subjetividades "singularizadas", alternas y productivas (como las radios libres), actuando a pequeña escala y a los que estos autores atribuyen una gran capacidad de agencia.

Estas posturas tienen un gran valor para cuestionar las tendencias totalizantes con la identidad; sin embargo, ponen un énfasis superlativo en la fuerza de estos sujetos diferenciados, logradas y potenciales, para conseguir romper con los poderes establecidos y arribar a una sociedad libre, relegando las lecturas que hacen ver a estos individuos y grupos minorizados en su vulnerabilidad, determinaciones objetivas y contextos de violencia. En este sentido discurre el autonomismo, apostando por una política de producción del "común" (Hardt y Negri, 2011) o los "comunes" (Federici, 2020), y otras pensadoras cercanas a su posición (Mies, 2019) que abogan por un paradigma de la subsistencia. A lo que consideran las nuevas formas de generación de valor en el capitalismo, producción biopolítica, expropiación y despojo neocoloniales, oponen la agencia generadora de valores de uso (afectos, cooperación, cuidados) de distintos actores minorizados (pobres, migrantes, mujeres), puesto que, con respecto a los mismos, aseguran, no solo se trata de "carencia" (Hardt y Negri, 2011), sino también de su potencia productiva para una política del "acontecimiento" soportada en sus prácticas sociales alternativas.

Desde una perspectiva de totalidad, como la que proporciona la Teoría crítica, habría que considerar estas identidades y su ponderación positiva en el marco de las transformaciones del capitalismo contemporáneo. Por ejemplo, con relación a lo que denomino "diferenciaciones capitalistas": los procesos

de promoción de la diferencia que induce el funcionamiento del capitalismo, particularmente desde su fase posfordista, que incentiva la existencia, multiplicación y aceptación de identidades diferenciadas y flexibles en beneficio de la producción del valor; y que han sido analizados por diversos autores (Bauman, 2005; Scholz, 2020b). Asimismo, se corre el riesgo de romantizar actividades que pueden responder a la necesidad de sobrevivir a los efectos devastadores del capitalismo neoliberal en una "administración de la crisis" que termina, por ejemplo, en las manos de las mujeres más vulneradas (Scholz, 2020a). En este sentido, como ya lo hemos señalado, la Teoría crítica optó por mantenerse en la tensión dialéctica, puesto que, mientras en el estado de cosas la diferencia fuera coaccionada y violentada, había que ser prudente con la afirmación de su realización positiva o potencial emancipación.

Acercando la reflexión a nuestro contexto, los paradigmas de pensamiento sobre la diferencia predominantes en América Latina oscilan entre dos lecturas. Por un lado, una postura anclada a las discusiones multiculturalistas y liberales que aboga por un "Estado pluralista" en el que tenga un acomodo la diferencia, particularmente indígena, a partir de una lógica de reconocimiento formal-legal (Villoro, 2010, 2002). Por el otro, una lectura conectada con versiones de teología positiva, de la liberación, que limita los alcances de la diferencia y diversidad, por ejemplo, a una matriz tradicional de familia y de género heteronormativa (Hernández y Petrova, 2019), y obtura sus mismas pretensiones críticas, al supeditar la reflexión a un proyecto positivo de realización social (analéctica o transmodernidad), que tendría su base en una alteridad radical, sujeto originario, vinculado a una raíz propia (Dussel, 2011, 2002). Además de que estas reflexiones arrastran los problemas de sus matrices teóricas, las filosofías políticas deliberativa, comunicativas y del reconocimiento, investigaciones sobre el racismo en México (Saldívar, 2012) apuntan hacia el modo como las teoría centradas en la etnicidad no han contribuido a explicar cómo el racismo sostiene la estratificación económica y el trato excluyente, principalmente, con respecto a la población indígena, al no reconocer cómo estas diferencias son constitutivas de la dominación y explotación capitalista y más bien plantearse como políticas institucionales de reconocimiento o como un punto cero de ruptura radical, desplazando la estratificación racial a estructuras

neocoloniales (reactivación contemporánea del colonialismo) en lugar de verlas como favorables al capitalismo liberal moderno.

Otro tanto ocurre con el pensamiento decolonial (Mignolo, 2007, p. 26) cuando recurre al pasado e ideal de lo originario a través de la figura de un "sujeto híbrido", efecto de la "herida colonial", cuyo sentido "crítico" con respecto a la dominación occidental y su núcleo epistémico, así como su radicalidad para romper con las mismas, son posibles gracias a un "afuera" no-occidental o raíz propia originaria (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 17; Mignolo, 2007, p. 35), lo cual supone una "etnicidad estática del Otro" que no reconoce por completo la fuerza de la correlación entre modernidad y colonialidad, y cómo las historias de los sujetos colonizados son constitutivas de la misma matriz que origina la estratificación de poblaciones en metrópolis y colonias (Spivak, 2010, p. 116).

A inicios de los sesenta, Adorno invitaba a sus estudiantes a ser suspicaces con la noción de pluralismo, en la medida en la cual esta armonizaba las fuerzas centrífugas de la sociedad en su mismo principio unificador (2019b, pp. 204-205). En el capitalismo, el "valor" se valoriza a través de la dialéctica de lo abstracto y lo concreto, lo igual y diferente, lo uno y lo diverso, "valor" y "valor de uso", haciendo necesario (Gandler, 2013) considerar el papel fenoménico de las tensiones entre identidad, igualdad y diferencia. A este respecto, para Echeverría (2010), la "blanquitud" da cuenta de una identidad pseudoconcreta modelada por las necesidades de reproducción del "valor", que más que caracterizarse por un fenotipo particular, lo hace por un *ethos* económico basado en los valores del trabajo, productividad y ascetismo. Esta identidad toma figura en cuerpos, lenguajes, actitudes, gestualidades… siendo neutral ante las identidades concretas, a las que tolera, siempre y cuando consigan un acomodo dentro de sus principios generales.

Un motivo central de las reflexiones de la Teoría crítica en torno a la sociedad del "hechizo", derivadas del análisis del fetichismo de la mercancía, es el *quid pro quo* implicado en la categoría de "sujeto automático". Mediante esta idea, Marx (2016, p. 188) presentó la imagen de la desubjetivación capitalista, se acuerdo con esta idea, los individuos son custodios de las mercancías, supeditados a fuerzas abstractas y anónimas; las formas fenoménicas de la mercancía

alcanzan no solo a las diferentes clases, también a las luchas que tratan de oponérseles. Las reflexiones de Adorno en este tenor están situadas en el horizonte de la problematización de la relación entre teoría y *praxis*, esta expresión de la dialéctica negativa (Hernández, 2018) arroja la imagen de las tensiones entre el poder de la totalidad social capitalista y las posibilidades rupturistas de los movimientos sociales, en este aspecto, la labor primordial de la Teoría crítica, en aras de contribuir a la transformación social, apuntaría a esclarecer los modos como la lógica de la producción de "valor" obtura, hasta cierto punto, la subjetividad.

En las últimas décadas, de efervescencia populista y renacimiento de los movimientos de derecha, algunas filosofías políticas "posfundacionalistas" han adquirido un enorme realce. Apoyados en una idea de "diferencia radical" que impida el cierre y la conciliación, contra la política deliberativa y consensualista, pero también en oposición a buena parte del marxismo, el pensamiento político de Mouffe (2016) y Laclau (2020) se sostienen en la presencia irresoluble del conflicto ("lo político" de "la política"), dotando a los antagonismos sociales de una base ontológica contingente y negativa. En el lugar de la clase, aparece el sujeto político "pueblo" (Laclau, 2020; Moufe, 1999), un ente diferenciado que asegura la unidad sin homogeneidad y cuyo propósito último es conseguir hegemonía o "articulaciones no totalizantes" que impidan la clausura de la disputa política.

Como lo he planteado en otro trabajo (Hernández, 2022b), el proyecto de "democracia agonista" de Mouffe, por un lado, naturaliza el conflicto ("lo político") por lo que las diferencias pueden pensarse solo a través de una política del conflicto ontologizado que borra la génesis histórico social de los choques entre los intereses objetivos de clases y grupos (étnicos, raciales, de género); por el otro, domestica el conflicto dentro de la institucionalidad de la democracia liberal-republicana, este queda circunscrito a discusiones reglamentadas por instituciones y criterios normativos que provienen de esta tradición, que aparece como dato incuestionable (desplazamiento de lo "antagónico" a lo "agónico") (Mouffe, 1999), en este marco, y solo en este, se da cauce a la oposición entre grupos en disputa por la hegemonía y el cambio, no consiguiendo, por tanto, romper con los límites del "mundo administrado".

La de Adorno es una filosofía del antagonismo, pero de oposiciones histórico-sociales, con lo cual se abre el cuestionamiento radical de la explotación capitalista y violencia contra toda diferencia. En la Teoría crítica encontramos un planteamiento negativo que se sostienen en la idea de que las tensiones muevan el sujeto-objeto para dar origen a un estado de cosas donde la injusticia no tenga más cabida. La dialéctica negativa tiene el objetivo de romper con la realidad que no permite que la justicia pueda realizarse, no "administrando" el conflicto y dejando abierta la posibilidad de una transformación social de gran calado.

Conclusión

La crítica de la violencia contra la diferencia de Adorno nos deja una forma de ejercer la crítica desde la perspectiva de la totalidad, mediación individuo-sociedad, no cediendo a explicaciones parciales ni unilaterales. Este análisis se lleva a cabo a partir de los sujetos perpetradores de la violencia, superando la tendencia a la patologización de las víctimas; un giro que Adorno consideraba significativo para combatir las disposiciones autoritarias (2020, pp. 53-54) y hoy ha adquirido suma relevancia. Además, el análisis adorniano apunta hacia los procesos psico-sociales que "dañan" a estos sujetos, las estructuras de reproducción del capital que le dan su sentido último, pero sin reducirse a estas.

El filósofo frankfurtiano señalaba que más que exaltar una idea de igualdad vacía, el punto era que "una persona libre de estereotipos tendería más bien a reconocer las diferencias y a adoptar una actitud positiva hacia la diferenciación" (2009a, p. 509). Sin embargo, ante un contexto de ponderación no pocas veces acrítica sobre las circunstancias de vida y capacidad política de los individuos y grupos minorizados que subestima el poder estructurante del capitalismo, con Scholz, hoy se torna urgente desarrollar un "malestar hacia las diferencias" (2020b). Puesto que, cuando estas son analizadas al margen de la producción del "valor" y su relación dialéctica con otras dimensiones del poder, como el patriarcado y el racismo, no se rebasa el marco de las "diferenciaciones capitalistas", redundando en un discurso de "diferencia administrada" que no abona significativamente a la idea de un cambio donde la injusticia no tenga más cabida.

Finalmente, quiero insistir en la idea de que las causas que están detrás de las ideologías autoritarias (raciales, etnocéntricas, masculinistas…) no se circunscriben a una circunstancia en particular, lo cual supone pensar que fuera de Europa y Alemania, por ejemplo, el mundo es radicalmente distinto, subestimando el poder de subsunción del capitalismo, su dialéctica con otros poderes y omitiendo su historia. Con la expansión global de los populismos y efervescencia de los movimientos de derecha hoy la política formal se parece más que nunca en todas partes. Partiendo de esta premisa, como he tratado de mostrarlo en algunos de mis análisis consignados en este texto, la Teoría crítica de Adorno y su crítica de la violencia contra la diferencia adquieren plena vigencia.

Referencia bibliográfica

Adorno T. (1969). Sobre sujeto y objeto. En *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1972). Superstición de segunda mano. En *Filosofía y superstición*. Madrid: Taurus-Alianza, pp. 107-140.

_____. (1986). *Bajo el signo de los astros*. Barcelona: Editorial Laia.

_____. (1992). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

_____. (1998). ¿Qué significa superar el pasado? En *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata, pp. 15-29.

_____. (2005a). Antisemitismo y propaganda fascista. En *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Buenos Aires: Paradiso Ediciones, pp. 7-20.

_____. (2005b). La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista. En *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Buenos Aires: Paradiso Ediciones, pp. 21-31.

_____. (2005c). Para combatir en antisemitismo en la actualidad. En *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Buenos Aires: Paradiso Ediciones, pp. 71-95.

_____. (2006). *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*. Madrid: Akal.

_____. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.

_____. (2009a). Estudios sobre la personalidad autoritaria. En *Escritos sociológicos II, Vol., 1. Obra Completa.* Madrid: Akal, pp. 147-527.

_____. (2009b). La técnica psicológica de las elocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas. En *Escritos sociológicos II, Vol. 1. Obra Completa*. Madrid: Akal, pp. 8-146.

_____. (2011). Prejuicio y carácter. En *Escritos sociológicos II, Vol. 2. Obra Completa*. Madrid: Akal, pp. 363-377.

_____. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.

_____. (2019a). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.

_____. (2019b). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

_____. (2020). *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha*. Madrid: Taurus.

Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-textos.

Arroyo Redondo, S. (2006). Magia y superstición en la era de Internet. En *Culturas Populares. Revista Electrónica*. 2 (mayo-agosto), pp. 43. Recuperado de: http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/arroyo.pdf

Bauman, Z. (2011). *Modernidad y ambivalencia*. Madrid: Anthropos.

_____. (2005). *Identidad*. Buenos Aires: Losada.

Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. España: Siglo Veintiuno.

Bourdieu, P. (2009). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores, pp. 9-24.

Caputi, J. y Russell, D. E. H. (2006). "Feminicidio: Sexismo terrorista contra las mujeres", en Radford, J. Russell, D. E. H. (eds.), *Feminicidio. La política del asesinato de mujeres*, Ciudad de México, UNAM-CIICH. pp. 53-72.

Cavarero, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. México: Anthropos-UAM.

Deleuze, G. (1996a). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pre-textos, pp. 247-255.

_____. (1996b). Sobre la filosofía. En *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pre-textos, pp. 190-220.

Delgado Ontivero, L. y Sánchez-Sicilia, A. (2023). Subversión antifeminista: análisis audiovisual de la Manosfera en redes sociales.En *Revista Prisma Social*, (40), 181-212. Recuperado de: https://revistaprismasocial.es/article/view/4958

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.

_____. (2002). Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. España: Trotta.

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones ERA.

Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Fraser, N. y Honneth, A. (2006). ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate ético-político. España: Morata.

Gandler, S. (2013). *Fragmentos de Frankfurt*. México: Siglo Veintiuno.

Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación y resolución*. Bilbao: Bakeaz.

Giddens, A. (2014). *Sociología*. Madrid: Alianza.

_____. (2002). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestros días*. México: Taurus.

_____. (1990). *Consecuencias de la modernidad*. España, Alianza.

Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Habermas, J. (2002a). *La inclusión del otro. Estudios de Teoría política*. España: Paidós.

_____. (2008). "Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación". En *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta. pp. 53-120.

Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.

_____. (2011). *Commonwealth*. Madrid: Akal.

Hernández, D. (2023). “Theodor W. Adorno: resistencia y briznas de vida moral”. En Sincronía, año XXVII, número 83, enero-junio. Disponible en: http://sincronia,cucsh.udg.mx

Hernández, D. (2022a). *Elementos de filosofía moral negativa. Violencia, vulnerabilidad y diferencia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

_____. (2022b). Educación para la paz y pedagogía negativa. En Petrova, G. (coord.). *Perturbando la paz. Ensayos sobre educación, política y prácticas pedagógicas*. Universidad de Guanajuato-FIDES, pp. 39-62.

_____. (2020). Imágenes dialécticas del patriarcado: para una Teoría crítica feminista. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, *11*(11-12), 355-381. Disponible en: http://constelaciones-rtc.net/article/view/3615

_____. (2018). Algunas reflexiones de Karl Marx sobre la relación entre teoría y *praxis* y su recepción en la Teoría crítica de Theodor W. Adorno: encuentros y desencuentros. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 107-130.

Hernández, D. y Petrova G. (2019). De la ‘Pedagógica’ a la emancipación del individuo. En Ledesma Zaldívar, F. y Acosta Ortiz, J. D. *Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 113-131.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Para una gramática moral de los conflictos sociales*. España: Crítica.

Horkheimer, M. y Adorno T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Kurz, R. (1995). “Politische Oekonomie des Antisemitismus”. EXIT!. Disponible en: https://www.exit-online.org/suchenlink.php?tab=autoren&kat=Robert%20Kurz&ktext=Politische%20Oekonomie%20des%20Antisemitismus&suchtext=Politische%20%D6konomie%20des%20Antisemitismus

Jameson, F. y Žižek S. (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. España: Paidós.

Laclau, E. (2020). *La razón populista*. México: FCE.

Löwenthal, L. y Guterman, R. (1949). *Prophets of Deceit*. New York: Harper and Brothers.

Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.

Marcuse, H. (1998). *El Hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.

Marx, K. (2016). *El capital. El proceso de producción del capital. Tomo I vol. 1. Libro primero*. México: Siglo Veintiuno.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.

Mies, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de sueños.

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Colombia: Siglo del Hombre Editores, pp. 25-46.

Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2016). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.

Organización Mundial de la Salud. (2002). *Informe Mundial Sobre la Violencia y la Salud*. Ginebra: OMS.

Postone, M. (2001). "La lógica del antisemitismo". En Postone, M., Wajnsztejn, B. *et al.*, *La crisis del Estado-Nación*. Barcelona: Alikornio Ediciones.

Rawls, J. (1990). *Sobre las libertades*. España: Paidós.

Reguillo, R. (2015). La turbulencia en el paisaje: de jóvenes, necropolítica y 43 esperanzas. En Valenzuela Arce J. M. *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. México: El Colegio de la Frontera Norte-NED Ediciones, pp. 59-78.

Caputi, J. y Russell, D. E. H. (2006). Feminicidio: Sexismo terrorista contra las mujeres. En Radford, J. y Russell D. E. H. (eds.). *Feminicidio. La política del asesinato de mujeres*. Ciudad de México: UNAM-Cámara de Diputados, pp. 53-72.

Saldívar, E. (2012). Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales. En Castellanos Guerrero, A. y Landázuri Benítez, G., *Racismo y otras formas de intolerancias de Norte Sur en América Latina*. México: UAM, pp. 49-76.

Segato, R. (2016). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado. En *La guerra contra las mujeres*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 33-56.

Scholz, R. (2020a). El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. En Navarro Ruiz, C. (ed.). *Capital y patriarcado. La escisión del valor*. Santiago: Mimesis-Pepitas de Calabaza, pp. 125-147.

_____. (2020b). Nueva crítica social y el problema de las diferencias. En Navarro Ruiz, C. (ed.). *Capital y patriarcado. La escisión del valor*. Santiago: Mimesis-Pepitas de Calabaza, pp. 81-124.

Spivak, G. Ch. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

Taylor, Ch. (2009). La política del reconocimiento. En *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*. México: FCE. pp. 23-154.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. España: Melusina.

Villoro, L. (2010). *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE.

_____. (2002). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós-UNAM.

Wieviorka, M. (2009). *Violence. A new Approach*. London: Sage.

Zamora, J. A. y Maiso, J. (2016). Teoría crítica del antisemitismo. *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*, 4 (4), 133-177. Disponible en: http://constelaciones-rtc.net/article/view/785

Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En Jameson, F. y Žižek S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. España: Paidós, pp. 137-188.

_____. (2003). *Sublime objeto de la ideología.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

La Teoría crítica de Herbert Marcuse y el uso marxista de la obra de Freud: incompatibilidad y convergencia

Abraham Godínez Aldrete

La lucha contra la libertad se reproduce a sí misma,
en la psique del hombre, como la propia represión del individuo reprimido,
y a su vez su propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones
Herbert Marcuse (2010, p. 31)

Introducción

En este texto se expone el planteamiento de Marcuse para mostrar el modo en que el filósofo alemán transforma los conceptos psicoanalíticos en instrumentos políticos para dilucidar este problema: ¿qué mecanismos psíquicos se ejecutan para que los sujetos estén cada vez más felices en un estado de dominación cada vez mayor? El proyecto de Marcuse consiste en analizar la subjetividad de su época para revelar el modo en que las personas se subordinan dócilmente a los sistemas de dominación de la Modernidad. Marcuse plantea este problema: el desarrollo técnico hace posible que todas las personas trabajen menos y sin embargo cada vez laboran más. La relación entre las personas y el trabajo muestra que los sujetos han interiorizado la coacción externa, y ellos se imponen mayores esfuerzos. El objetivo de este texto es aclarar los principios teóricos mediante los cuales Marcuse utiliza los conceptos de la obra de Freud para realizar una crítica a la Modernidad y plantear la posibilidad de una cultura libre. Para lograr este propósito, se expone el planteamiento de Marcuse, se destacan tres problemas de incompatibilidad entre Freud y Marcuse, y se propone el concepto de desamparo como una orientación importante para realizar una crítica al capi-

talismo como una organización social que no cumple con las funciones culturales necesarias para tener viabilidad civilizatoria.

Marcuse: La relación entre el trabajo alienado marxista y la represión freudiana

La Escuela de Frankfurt se interesa por la obra de Freud para comprender el modo en que la subjetividad se incorpora en los procesos sociales (Maiso, 2013). Marcuse toma la teoría de Freud para agudizar la función crítica de los conceptos psicoanalíticos. A diferencia de los planteamientos del psicoanálisis culturalista de Erich Fromm, el proyecto crítico de Marcuse exige conservar el papel fundamental de la sexualidad freudiana.[1] Marcuse (2010) sintetiza el carácter vinculatorio del concepto de sexualidad en la obra de Freud con esta aseveración: "todo el placer es social" (p. 197). La particularidad de la teoría freudiana sobre la sexualidad es el conflicto que hay entre la pulsión y la cultura. La moralidad de inicios del siglo XX exigía una renuncia a la satisfacción erótica: solamente se permite el goce sexual cuando se ejerce de modo conyugal, heterosexual y con fines reproductivos. La sexualidad está compuesta por múltiples pulsiones parciales[2] y es originalmente bisexual. Los deseos sexuales no pueden eliminarse, por eso el conflicto es constante. El resultado es un estado neurótico que sofoca la vida sexual y daña el estado de ánimo produciendo una neurosis.

En *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, Freud dice que la teoría de la represión es el pilar fundamental del psicoanálisis, su pieza esencial. El objetivo del mecanismo psíquico de represión consiste en mantener alejada de la consciencia aquellas representaciones comprometidas con la

[1] En *Más allá del principio del placer* (2001d [1920]), Freud dice que "la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir" (p. 49). Freud es heredero de las intuiciones de Schopenhauer, pero crea una teoría pulsional diferente a la metafísica del filósofo alemán: Freud considera que todas las actividades de supervivencia están asociadas a un placer vinculado con una zona erógena que siempre está apuntalada por el deseo del otro.

[2] De acuerdo con Freud, las pulsiones parciales son aquellos impulsos psíquico-corporales presentes en la infancia que buscan el placer en zonas erógenas que no están destinadas a la reproducción. Por ejemplo: las pulsiones orales y anales.

sexualidad y la hostilidad, afectos rechazados por la cultura. Esta censura produce un estado de conflicto psíquico: el sujeto tiene que oprimir los impulsos que no puede suprimir, por lo que está condenado a vivir en pugna consigo. De acuerdo con el psicoanálisis, la represión produce neurosis. En el prólogo a la primera edición de *Eros y Civilización*, Marcuse dice que mediante el mecanismo de la represión el individuo introyecta las premisas que lo someten y actúa conforme a estas. En la Teoría crítica de Marcuse el concepto de represión se ha ampliado para describir un mecanismo político, connotación que no se encontraba presente en los textos de Freud: la sociedad reprime las pulsiones[3], y se produce un estado de dominación. Marcuse define la dominación como una actividad que un grupo ejerce sobre otro para conservarse o afirmarse en una posición privilegiada. En la Modernidad, la represión se lleva a cabo mediante el "principio de actuación": sistema de dominación que se caracteriza por producir una sociedad estratificada de acuerdo con un sistema económico competitivo. Este principio gobierna mediante el ideal moderno de progreso. Se piensa que la competencia es el motor de la prosperidad: los seres humanos son valorados de acuerdo con este ideal, y cada uno tiene que ser capaz de desarrollar habilidades para competir. De este modo, se incita a que cada sujeto sacrifique su tiempo y su placer para dedicar la vida al trabajo y a hacer cosas socialmente útiles.

A través del concepto de represión y trabajo, Marcuse realiza una intersección entre Freud y Marx. De acuerdo con Marcuse, el núcleo del sistema de opresión es el trabajo: "los instintos del individuo son controlados mediante la utilización social de su poder de trabajo" (Marcuse, 2010, p. 89). En los *Manuscritos económicos-filosóficos*, Marx (2014) señala que las características del

[3] La pulsión (*Trieb*) es un concepto complejo desarrollado por Freud para describir los impulsos corporales que están compuestos por afectos y buscan representarse en el aparato psíquico. El concepto de "pulsión" en la obra de Freud es diferente a la noción de instinto: la pulsión es un concepto fronterizo entre la representación y el afecto, se presenta como estimulación corporal y expresión de emociones. La meta de la pulsión es cancelar el estado de insatisfacción originado en el cuerpo. Algunos de estos impulsos corporales como la sexualidad y la hostilidad están censurados por el orden cultural.

trabajo alienado son estas: el trabajo alienado no produce riqueza para el obrero, sino miseria para los trabajadores; el trabajo alienado crea objetos ajenos que se vuelcan en contra del trabajador, el obrero no puede acceder a las mercancías que ha creado y su trabajo se convierte en un objeto de mercado; el trabajo alienado produce maravillas para los ricos, pero el obrero solamente recibe privaciones; el trabajo alienado no satisface las necesidades del trabajador, solamente incrementa las riquezas del dominador. El trabajo alienado es un dispositivo de esclavitud que Marx describe así: "la actividad personal como actividad para otro y de otro, la vida como el sacrificio de la vida y la producción del objeto como pérdida del objeto a un poder ajeno, a un hombre ajeno" (Marx, 2014, p. 118). El trabajo alienado debe ser comprendido como un estado de servidumbre, una actividad al servicio de la burguesía y realizado bajo el dominio –coerción– del dueño del trabajo, que empobrece al obrero.

De acuerdo con Marcuse, el principio de actuación incrementa el trabajo alienado, y así se conserva el sistema de dominación. Con el principio de actuación se crea una interpretación de escasez que se le impone a los individuos ya sea mediante el uso de la violencia o por métodos de convencimiento. En las sociedades capitalistas se instaura un discurso que le enseña a los obreros que los bienes son escasos, y que deben realizar trabajos forzados para obtenerlos; sin embargo, la escasez de recursos no vale para los grupos dominantes: "la distribución de la escasez, lo mismo que el esfuerzo por superarla (la forma de trabajo), ha sido impuesta sobre los individuos […] esta racionalización permaneció como la razón de la dominación" (Marcuse, 2010, p. 46). La escasez es producida por la inequitativa distribución de la riqueza. La excusa de que los bienes son escasos es introyectada, y así el trabajo excesivo, desagradable y disciplinado queda justificado. La interpretación de la escasez garantiza un estado de competencia por los recursos limitados. Este marco de escasez es una realidad social construida por una guerra de avaricia: las clases dominantes prefieren acaparar los recursos, especular con ellos, y obligar el trabajo alienado: "El trabajo que creó y aumentó la base material de la civilización fue principalmente el trabajo con esfuerzo, enajenado, doloroso y miserable, y todavía lo es. La realización de tal trabajo difícilmente gratifica las necesidades

e inclinaciones individuales. Fue impuesto sobre el hombre por la necesidad brutal y la fuerza bruta" (Marcuse, 2010, p. 84).

Marcuse (2010) utiliza el concepto freudiano de represión para explicar porqué las personas se someten voluntariamente a este tipo de trabajo disciplinado, lacerante y empobrecedor. La interpretación de la escasez justifica la opresión institucionalizada mediante el trabajo, y la represión es el mecanismo esencial que permite renunciar al placer para dedicar más tiempo al esfuerzo laboral. El principio de actuación conlleva la implementación de restricciones a las pulsiones sexuales para reconducir esa fuerza al trabajo: "El tiempo del trabajo, que ocupa la mayor parte del tiempo de vida individual, es un tiempo doloroso, porque el trabajo enajenado es la ausencia de gratificación, la negación del principio del placer" (Marcuse, 2010, p. 53). El ser humano ya no está naturalmente orientado al placer, sino a la enajenación del sistema que le exige trabajar más. Con la excusa del progreso y mediante el régimen de la escasez, la vida de los seres humanos se ha convertido en un instrumento de trabajo para el beneficio de un grupo privilegiado: la vida ya no es un fin en sí, sino un medio para el progreso y el trabajo.

Marcuse usa el concepto de "desexualización" de Freud para explicar la causa de la "genitalización" del erotismo y la desensibilización de las personas. El principio de actuación ha limitado la función de Eros y la ha reducido a simple actividad genital: la represión suprime la vida sexual que no está dirigida a la reproducción y delimita la práctica amorosa. Marcuse dice que el principio de actuación produce una represión excedente. Para complementar esta hipótesis, establece una diferencia entre "represión básica" y "represión excedente". La represión básica corresponde a la exigencia de un control represivo sobre las pulsiones como un principio que impone límites necesarios para la conformación de la cultura. Por ejemplo: la prohibición de matar impone un límite necesario a los impulsos hostiles. La represión excedente corresponde a la represión sobrante sobre las pulsiones bajo el principio de actuación cuyo ideal de progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo: "La represión excedente es esa porción que es resultado de condiciones sociales específicas sostenidas por el interés específico de la dominación" (Marcuse, 2010, p. 86).

El principio de actuación produce una subjetividad que mediante la represión excedente sostiene al grupo dominante y a sus instituciones. Mediante la represión excedente, se impone una vida de esfuerzo y trabajo. La productividad más alta no es utilizada para trabajar menos, sino para perpetuar el trabajo. El sujeto se comprende mediante una interpretación que le exige esforzarse más. Este modo de comprenderse impone una represión de las pulsiones a favor de un sistema de opresión laboral. El sujeto aprende a someterse y a actuar a favor de un grupo privilegiado: "la represión desde fuera ha sido sostenida por la represión desde dentro; el individuo sin libertad introyecta a sus dominadores y sus mandamientos dentro de su propio aparato mental" (Marcuse, 2010, p. 31). De esta manera Marcuse realiza una reinterpretación política del mecanismo psíquico de represión que Freud investigó. Así como la exigencia de trabajo está desigualmente repartida –los oprimidos deben realizar siempre los trabajos más desagradables, más riesgosos y menos gratificantes–, la intensidad de la represión está distribuida de modo inequitativo: la cuota de represión exigida a los obreros es mucho mayor que la cuota de represión exigida a la clase dominante. La plusvalía obtenida por los efectos de la represión siempre beneficia a los dueños de los medios de producción. Esto asegura la continuidad del principio de escasez que justifica el trabajo forzado y justifica la instalación de la represión excedente. El sujeto debe sustituir las horas de disfrute y placer por horas de trabajo alienado que enriquecen al empleador.

Para Freud no podría existir una cultura sin represión: el apremio del mundo exterior y las exigencias de supervivencia exigen conformar grupos humanos, realizar trabajo, fijar reglas y postergar el placer. La cultura exige el sacrificio de la satisfacción sexual y el sofocamiento de los impulsos hostiles. Marcuse está de acuerdo con Freud al asumir que hay una represión básica psicológicamente necesaria, pero desde la perspectiva de la Teoría crítica esta represión básica no puede distinguirse claramente de la represión excedente, ambas represiones han estado "inextricablemente entrelazadas" (Marcuse, 2010, p. 47). La característica de la sociedad capitalista radica en imponer mayor represión excedente al empleado mediante la realización de trabajos "estupidizantes, enervantes, pseudoautomáticos" (Marcuse, 1969, p. 28) que no enriquecen al proletariado, sino que perpetúan el sistema de dominio.

El problema de incompatibilidad entre realidad y utopía

Después de la exposición del uso crítico que Marcuse hace de algunos conceptos de la obra de Freud, se plantean tres incompatibilidades entre estos dos autores. La descripción de estas tres discrepancias permitirá establecer el marco de diferencia entre el psicoanálisis y la Teoría crítica.

Según Marcuse, la represión excedente ha producido una existencia que está al servicio del rendimiento laboral y a favor de la utilidad económica para una clase social dominante. Una civilización acorde con la condición humana tendría que destruir la represión excedente y desmantelar el trabajo alienado para construir una nueva organización social que pueda incluir el placer y la libertad. Marcuse sigue a Marx en la idea de que la liberación del ser humano exige necesariamente la abolición del trabajo asalariado. En *Un ensayo sobre la liberación* (1969), sostiene que "la construcción de semejante sociedad presupone un tipo de hombre con una sensibilidad y una conciencia diferentes" (p. 28). De alguna manera, Marcuse plantea una utopía: una nueva sensibilidad y conciencia implican la liberación de una sexualidad no genitalizada que pueda incluir el amor a la humanidad y la conformación de lazos solidarios. Destruido el principio de actuación, la competencia puede ser sustituida por la ayuda mutua. De este modo, las instituciones calculadoras, obsesivas, coercitivas y destructivas pueden avanzar a formas libidinales duraderas y a trabajos lúdicos que puedan gratificar las necesidades humanas en el trabajo socialmente útil. Esta transformación conlleva la inclusión de la fantasía y el arte en las actividades humanas, por lo que el trabajo tendría que ser transformado en juego.

La utopía que expone en *Eros y civilización* (2010) coincide con la abolición del trabajo asalariado planteada por Marx, y corresponde a una sociedad ideal que sirve de orientación crítica en el horizonte abierto por *La República* de Platón (Cruz Vélez, 1981). La función de la utopía en la obra de Marcuse es proponer un pensamiento obstinado y crítico que no puede aceptar el orden establecido por el capitalismo. A diferencia del positivismo que renuncia a la fantasía y a la utopía, su pensamiento está orientado al futuro para transformar el presente mediante el uso de la imaginación. En este orden de posibilidades, Marcuse imagina un comunismo nuevo que implica una nueva sensibilidad. En este ámbito de ideas, la utopía postula una filosofía crítica que pueda cuestionar

el régimen existente para abrir potencialidades que el sistema ha denigrado y ha anulado de nuestros deseos (López Sáenz, 2018).

En oposición con Marcuse, Freud rechaza que el principio de placer pueda ser un proyecto factible para una nueva civilización. En primer lugar, el psicoanalista vienés piensa que la felicidad es una meta imposible: "el programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable" (Freud, 2001l [1930], p. 83). En segundo lugar, Freud piensa que la premisa psicológica del comunismo –la cancelación de la propiedad privada, la participación común en el placer, la desaparición de la enemistad entre los hombres y la implicación voluntaria en el trabajo comunitario– es "una vana ilusión" (Freud, 2001l [1930], p. 110). En tercer lugar, Freud no le otorga mayor valor a la imaginación que su uso en la ensoñación y el arte. Desde la perspectiva freudiana, el mejor proyecto civilizatorio posible se basa en una "educación para la realidad". De acuerdo con Freud, el principio de realidad consiste en representar no solamente lo que es agradable, "sino lo que es real, aunque sea desagradable" (Freud, 2001b [1911], p. 224). El principio de realidad exige hacer un juicio que tiene dos funciones: atribuir una cualidad a una cosa y atribuir la existencia de algo, es decir, decidir si la representación psíquica tiene correspondencia con el mundo exterior. El juicio de realidad exige resolver esta pregunta: ¿Eso que pienso existe solamente en mí o también se halla fuera de mis representaciones? Este juicio de realidad es difícil, porque en el principio "la existencia misma de la representación es una carta de ciudadanía que acredita la realidad de lo representado" (2001h [1925], p. 255). En el caso de los sueños y las alucinaciones, lo representado es percibido como si fuera real. En estos fenómenos, el principio de realidad queda en suspenso, y solamente impera el principio de placer. En el caso de las fantasías, las representaciones están alejadas del examen de realidad, y continúan rigiéndose por el principio del placer. Además de ejercer el juicio de existencia, al principio de realidad le corresponde realizar las tareas que pueden producir acciones específicas para satisfacer necesidades de supervivencia: "recibió ahora una función nueva, pues se la usó para alterar la realidad con arreglo a fines" (2001b [1911], p. 226). En términos generales, de

acuerdo con el psicoanálisis, el trabajo es una acción en el exterior que modifica la realidad. Todo trabajo es gravoso, pero es un sufrimiento necesario.[4]

En términos freudianos, la característica del trabajo es su operatividad en el mundo exterior en oposición a los componentes psíquicos de placer que no modifican el estado de las cosas. En esta perspectiva, el sueño es opuesto al trabajo: el sueño se caracteriza por representaciones alucinatorias comandadas por el deseo, y el trabajo se caracteriza por atender la realidad y actuar en ella. Por ejemplo: soñar con un banquete no quita el apetito; la necesidad corporal exige realizar una acción específica en el mundo exterior para suprimir el hambre. Asegurar el alimento significa realizar actividades de agricultura y ganadería, o producir otro tipo de bienes para intercambiarlos por comida. Mientras que la actividad más frecuente en la infancia es el sueño, la fantasía y el juego, la actividad más frecuente en la adultez es el trabajo. Freud cree que es necesario sustituir el principio de placer por el principio de realidad: "El hombre no puede permanecer eternamente niño; a la postre tiene que lanzarse fuera, a la vida hostil. Puede llamarse a esto educación para la realidad" (Freud, 2001k [1927], p. 48). El trabajo es la acción operatoria que puede modificar la realidad, por lo tanto, exige representar lo que es real, aunque sea desagradable. El principio de placer no puede más que desear, y frecuentemente evita las impresiones penosas. El principio de realidad exige postergar placeres inmediatos y realizar acciones en el mundo exterior. De lado del principio del placer se encuentra la fantasía, las ilusiones, el arte, el juego; de lado del principio de realidad se encuentra la ciencia, la desilusión, el trabajo.

En oposición con Freud, la aproximación de Marcuse al principio de realidad no es psicológica, sino política e histórica: "El principio de la realidad se materializa en un sistema de instituciones. Y el individuo, creciendo dentro

[4] André Green (1998) explica que el origen de la palabra "trabajo" es "trabaculum", término que servía para designar a una máquina con la cual se sujetaba a los animales grandes para herrarlos o hacer operaciones quirúrgicas sobre ellos. La palabra "trabajo" servía para designar a quien sufre o está atormentado. El sentido de la palabra se modifica en el siglo XIII para referir "fuerza". En esta perspectiva, el trabajo es necesario para poder satisfacer las necesidades, pero es gravoso y penoso.

de tal sistema, aprende los requerimientos del principio de la realidad como los de la ley y el orden" (Marcuse, 2010, p. 30). Cada época posibilita una realidad; cada tiempo tiene un marco legal y una organización cultural diferente. En el siglo XX la realidad está comandada por el discurso de la escasez que exige la represión excedente: se interpreta que los bienes son escasos, se distribuyen de modo desigual, la organización social exige que cada sujeto renuncie al placer, compita y dirija sus energías al trabajo. La distribución desigual de la riqueza que impone la clase dominante y la instauración del marco laboral de competencia fabrican una oposición falsa entre el placer y el principio de realidad.

Según Marcuse, la metapsicología freudiana no le otorga verdadera importancia al problema que representa la imposición social de una realidad creada: ¿la sustitución del placer por el principio de realidad es impuesta por un fenómeno psicológico necesario para la supervivencia o es exigida por los intereses de un sistema de dominación? Marcuse argumenta que una mejor distribución de los recursos permitiría la liberación de los sujetos, la disminución del trabajo y la realización de una vida más placentera. El error de Freud es querer instaurar esta interpretación, el principio de actuación, como principio de realidad. Marcuse (2010) realiza esta crítica a Freud: "éste [Freud] identifica prácticamente el principio de realidad establecido (por ejemplo, el principio de actuación) con el principio de realidad como tal" (p. 120).

Mientras que Freud invita a aceptar la desilusión que conlleva la renuncia a la satisfacción del principio del placer y propone una "educación para la realidad", Marcuse (2010) acusa a la terapia psicoanalítica de ser "un curso de resignación" (p. 211). En *Eros y Civilización* (2010) se interpreta que el psicoanálisis se hunde en un falso conflicto entre el principio de placer y el principio de realidad produciendo un pesimismo cultural. Marcuse considera que los sueños y las fantasías pueden crear un futuro mejor: no se debe abandonar el sueño por la realidad, sino convertir el sueño en realidad. Marcuse argumenta que la teoría de Freud impide anticipadamente la construcción de cualquier esperanza psicoanalítica. El proyecto crítico de Marcuse consiste en hacer estallar el principio de actuación para destruir la racionalidad del individuo reprimido. En esta perspectiva, el pesimismo freudiano es un mecanismo coercitivo

del principio de actuación. La liberación del sujeto reprimido puede crear un nuevo principio de realidad más placentero en el que "el orden es belleza y el trabajo es juego" (Marcuse, 2010, p. 156). Ante la exigencia de ser realistas y difamar como imposible el proyecto de una civilización basada en el Eros, Marcuse señala que el juicio de los pesimistas actúa conforme el principio de realidad imponiendo el principio de actuación como una ideología incuestionable; de este modo, se rechazan las posibilidades de modificación a favor de conservar el sistema de dominación. Así se establece una primera incompatibilidad entre estos dos autores: Marcuse considera que la utopía es una herramienta útil para la crítica social; Freud juzga que la utopía es una ilusión irrealizable.

El problema de incompatibilidad entre violencia y pacificación de la existencia

Marcuse interpreta que una cultura menos reprimida y más placentera puede otorgar el beneficio de una disminución de la violencia. ¿Cómo puede explicarse esto? De acuerdo con *Eros y civilización* (2010), el programa de vida impuesto por el principio de actuación conlleva renunciar al placer, aumentar el estado de insatisfacción y aumentar la situación de servidumbre laboral. Un proyecto de vida que exige mayor sufrimiento y menos goce impone un estado de frustración impuesto que tarde o temprano produce violencia. Cuanto más se renuncia al placer, el sujeto se vuelve más hostil. Esto conlleva a pensar que el "principio de actuación" que exige una represión excesiva puede producir un estado de ánimo agresivo:

> Y la desexualización, al debilitar a Eros, desata los impulsos destructivos. Así, la civilización está amenazada por una separación instintiva en la que el instinto de la muerte lucha por ganar ascendencia sobre los instintos de la vida. Organizada mediante la renunciación y desarrollada bajo la renunciación progresiva, la civilización se inclina hacia la autodestrucción (Marcuse, 2010, p. 83).

Marcuse aborda el problema de la "pulsión de muerte" desde la perspectiva de una "desexualización" que implica una "desmezcla pulsional". La tesis

de Freud, en *Más allá del principio del placer* (2001d [1920]), señala que la pulsión es una mezcla de mociones eróticas y hostiles. Toda relación amorosa contiene mezclas de amor y odio: "Desde siempre hemos reconocido un componente sádico en la pulsión sexual", dice Freud (p. 52). Eros que busca apoderarse del otro conlleva la tentación y el peligro de aniquilar la alteridad para establecer un principio de identidad entre dos personas diferentes: aún en el amor, cada sujeto quiere imponerse al otro. Este componente destructivo del otro es interpretado por Freud como agresión y pulsión de muerte. De acuerdo con el psicoanálisis, la actividad sexual puede incluir actividades sádicas que en muchas ocasiones permiten descargas hostiles en actos eróticos. Esta relación entre ternura y agresión hace suponer a Freud esta hipótesis: "las pulsiones de muerte hay que asociarlas desde el comienzo mismo con unas pulsiones de vida" (2001d [1920], p. 55). A esta fusión de las pulsiones, Freud le llamó mezcla pulsional: "En el ser vivo, las pulsiones eróticas y las de muerte entrarían en mezclas, en amalgamas regulares" (2001e [1920], p. 253). Marcuse considera que esta teoría de una pulsión mezclada con elementos eróticos y hostiles, en vez de la concepción de dos pulsiones separadas–Eros y pulsiones de muerte–, es un avance importante en la teoría freudiana: "los instintos ya no son definidos en términos de su origen y su función orgánica, sino como una fuerza determinante que otorga al proceso de la vida una dirección definida, considerándolos como principios de la vida" (Marcuse, 2010, p. 39).

La tesis de una mezcla pulsional tiene consecuencias en la dinámica del aparato psíquico. En *El yo y el ello* (2001g [1923]) Freud dice que el superyó es la instancia psíquica encargada de afirmar, bajo banderas éticas, la represión contra la sexualidad. El superyó se constituye por ideales, por una hipervigilancia constante y por una conciencia moral derivada de las identificaciones con el superyó de los padres. Para Marcuse, el superyó es la introyección del sistema de dominación, por lo que el sujeto pierde su autonomía. Cuando el superyó se vuelve cada vez más intolerante con el placer, la sexualidad es interpretada cada vez como más peligrosa. El incremento de la represión exige una prohibición a Eros que conlleva una "desmezcla pulsional" que produce un incremento de la agresión que es dirigida a otro o vuelta hacia el propio yo: "el componente erótico ya no tiene más fuerza para ligar toda la destrucción aleada

con él, y esta se libera como inclinación de agresión y destrucción. Sería de esta desmezcla, justamente, de donde el ideal extrae todo el sesgo duro y cruel del imperioso deber-ser" (p. 55).

La tesis de la desmezcla pulsional conlleva la hipótesis de que las pulsiones agresivas se intensifican cuando no hay relación erótica con otros. Esta violencia no siempre se expresa directamente, a veces se impone mediante estructuras obsesivas. Esto sucede cuando la represión puede sofocar el impulso hostil, pero el sujeto se vuelve frío e insensible. La agresión contenida se expresa en un pensamiento racional alejado de toda compasión. Esta frialdad hostil que es completamente indiferente al sufrimiento del otro es reinterpretada por Marcuse como un pensamiento calculador que se impone como razonamiento propio de la Modernidad con consecuencias funestas: el prototipo del pensamiento frío y calculador ha producido los escenarios de mayor crueldad en el siglo XX como los campos de concentración diseñados por el nazismo.

En la perspectiva de Marcuse, una liberación de Eros puede propiciar que la vida sea más placentera, lúdica y solidaria. Esta liberación del placer conlleva una disminución de la violencia y una "pacificación de la existencia". En la perspectiva de Freud, la liberación de Eros no representa una utopía de lazos solidarios y trabajo lúdico. El psicoanalista vienés considera que la liberación sexual tendría por consecuencia la eliminación del matrimonio y de la familia, célula nuclear de la cultura. Aunque sería impredecible saber qué sucedería con una sociedad sin familia, Freud dice que –con toda seguridad– la hostilidad entre los seres humanos continuaría. Los lazos eróticos se pueden expandir a colectivos más grandes, pero se constituirían otro tipo de grupos de pertenencia y se repetiría la hostilidad hacia los terceros excluidos: "siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión" (Freud, 2001l [1930], p. 111). Freud considera que todo grupo de pertenencia se constituye a través del amor y el odio: "está pronta a la crueldad y a la intolerancia hacia quienes no son sus miembros" (2001e [1920], p. 94). Este "narcisismo de las pequeñas diferencias" se encuentra presente en todos los vínculos humanos que expresan amor y solidaridad al interior del grupo y sentimientos de hostilidad al resto de personas que son consideradas ajenas por su condición de alteridad. Esta

diferencia en la conformación de los lazos amorosos produce una segunda discrepancia entre estos dos autores: Marcuse considera que se puede crear una sociedad solidaria y amorosa, Freud considera que todo grupo de pertenencia designará un tercero excluido en el que se canalizará toda la violencia.

El problema de incompatibilidad entre la función paterna y el matriarcado

Según Marcuse (2010), el principio de realidad freudiano no solamente está acorde con el principio de actuación, sino con el patriarcado: "el principio de la realidad patriarcal cubre por completo la interpretación psicoanalítica" (p. 199). De acuerdo con el complejo de Edipo descrito por Freud, el primer objeto de amor de todo sujeto es la madre[5]. El psicoanalista vienés interpreta que el padre es la instancia tercera que se interpone en este amor. La prohibición del incesto y la relación conyugal imposibilitan que el niño pueda conservar su primer amor. De esta manera, el padre aparece como una instancia del principio de realidad: no es posible conservar a la madre, y por lo tanto se instaura la represión y se produce una primera sustitución del objeto amoroso. El abandono del principio del placer equivalente a la renuncia a la madre, la resignación y la represión son interpretadas por Freud a partir de las primeras relaciones del niño en la organización familiar: la prohibición del incesto como organizador cultural significa que todo sujeto debe dejar a su madre y establecer un vínculo amoroso con otra persona. La prohibición del incesto está representada por la función del padre que es prohibir y posibilitar la sustitución amorosa. De acuerdo con Marcuse, la figura del padre representa la represión y la prohibición. Esta función de reprimir se extiende en el orden social mediante jerarquías y símbolos paternos, y se conforma una organización patriarcal: "La función del padre es gradualmente transferida de su persona individual a su posición social, de su imagen en el hijo (conciencia) a Dios, a las distintas agencias y agentes

[5] El estado de indefensión del lactante requiere cuidados maternos que producen una relación amorosa entre el infante y la madre. De acuerdo con Freud, independientemente del sexo, para todo ser humano el amor es la primera experiencia que el sujeto tiene con la persona que cumplió con la función materna en el origen de la infancia.

que enseñan al hijo cómo llegar a ser un miembro de la sociedad maduro y contenido" (Marcuse, 2010, p. 75). Así, el padre es un agente de socialización psíquica que instaura el mecanismo de la represión como fundador de la cultura. Cada hijo varón está llamado a replicar el esquema y a conformar una familia en la que pueda llegar a ser padre para transmitir el régimen de la represión. Para Freud, la sociedad represiva está basada en la educación familiar organizada por la prohibición del incesto cuyo agente simbólico y psicológico es el padre.

¿Qué función ejercen los roles femeninos y masculinos en la sociedad descrita por Freud? En *El malestar en la cultura* (2001l [1930]), el psicoanalista vienés ve en el hombre una inclinación al trabajo y a cumplir con la función de proveedor para poder acceder a placeres sexuales, y en la mujer ve una inclinación a la maternidad. Ante las críticas del feminismo, Freud siempre respondió de un modo defensivo: "no nos dejaremos extraviar por las objeciones de las feministas, que quieren imponernos una total igualación e idéntica apreciación de ambos sexos" (2001i [1925], p. 276). De acuerdo con el psicoanálisis, la diferencia anatómica de los sexos produce condiciones subjetivas diferentes entre hombres y mujeres. Al identificar la sensualidad con el matriarcado, Freud cree que la función paterna representa un avance de la razón, un avance de la civilización: "un progreso de la cultura, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa" (2001m [1939], p. 110). En el texto *Moisés y la religión monoteísta* (2001m [1939], se sostiene que la figura del padre es un avance cultural en la medida en que la relación de un hombre con sus hijos se establece por medio de la ley, el lenguaje y la alianza, y no se produce sensiblemente por la relación cuerpo a cuerpo, así como sucede entre la madre y el infante. En oposición con Freud, Marcuse (2010) piensa que un matriarcado podría abrir las puertas a una sociedad menos represiva inspirada en una distribución no opresiva de la escasez: "como pudo haber existido, por ejemplo, en las fases matriarcales de la antigua sociedad" (p. 137).

En el ensayo *La vejez del psicoanálisis*,[6] ocho años después de la publicación de *Eros y civilización*, Marcuse (1971) realiza una nueva revisión de algunos problemas del psicoanálisis: "Estamos en presencia de una realidad hasta ahora encarada por el psicoanálisis de manera marginal: la sociedad sin padre" (p. 27). Con la expansión de los medios masivos de comunicación, la familia ya no es el principal ordenador social. El padre ya no es considerado una figura de autoridad que pueda garantizar el bienestar: el padre tiene menos que ofrecer, y por lo tanto ya no puede prohibir. De acuerdo con Marcuse, las imágenes del padre han perdido poder, y ahora el sistema de dominio está basado en la administración. La función administrativa domina sin amos visibles: el sistema se reproduce con sus propios intereses y mecanismos, y promete producir una vida mejor para todos.

Al extinguirse la organización social en el que operaba la represión estudiada por Freud a través de la instauración del complejo de Edipo y la función paterna, Marcuse (1971,) dice que "el desarrollo y la política de la sociedad industrial han hecho caducar el modelo freudiano del individuo y sus relaciones con la sociedad" (p. 41). Esta transformación produce una modificación importante en Eros: "la sexualidad pierde lo que para Freud es su calidad erótica esencial, la de ser un momento de liberación de lo social" (p. 35). Marcuse (2021) argumenta que la supuesta liberación sexual en las sociedades industriales se trata más bien de una inclusión de la sexualidad en el mercado. El cuerpo es tratado como instrumento de trabajo, y la sexualidad brilla como mercancía: "el progreso técnico de una vida más cómoda permite la sistemática inclusión de los componentes libidinales en el campo del interés de producción e intercambio" (p. 105). La sexualidad ha perdido su espacio de conflicto, y se ha integrado a la sociedad de consumo y trabajo. Ahora la sexualidad está incluida en la racionalidad tecnológica, por lo tanto, el deseo sexual ha perdido su poder emancipador y ahora forma parte del sistema que ejerce control sobre el sujeto: "el placer, adaptado de este modo, genera sumisión" (Marcuse, 2021, p. 105).

[6] Ensayo con título original *The Obsolescence of Psychoanalysis* presentado en 1963 en el encuentro anual de la *American Political Science Association.*

Hay, por lo tanto, una tercera discrepancia entre Freud y Marcuse: mientras que el fundador del psicoanálisis piensa que la organización patriarcal conforma un avance cultural, el autor de *Eros y civilización* argumenta que el patriarcado es un orden que ya no tiene vigencia pues ha sido sustituido por la administración, ahora debe crearse una nueva cultura que puede inspirarse en el matriarcado.

Convergencia entre Freud y Marcuse: la crítica al capitalismo desde la perspectiva del desamparo humano

Aunque se han descrito tres problemas de incompatibilidad entre Marcuse y Freud, se puede establecer un principio de coincidencia entre ambos autores. En este apartado se propone el concepto freudiano de desamparo (*Hilflosigkeit*) como una categoría útil para realizar una crítica a las sociedades neoliberales. En *El provenir de una ilusión* (2001k [1927]), Freud dice que una sociedad que deja insatisfechos a un número tan grande de la población –que obtienen escasos bienes de la cultura que ellos mismos hacen posible con su trabajo– no tiene perspectivas de existir por mucho tiempo. Esta crítica de Freud al capitalismo se corresponde al problema de la escasez presentado por Marcuse como una manifestación del trabajo alienado: el dispositivo del trabajo capitalista intensifica la situación de desamparo del obrero y produce riqueza para la clase dominante. El régimen de escasez es resultado de la injusta distribución de la riqueza perpetuada por el capitalismo. Marcuse considera que la injusta distribución no es una realidad inalterable, porque hay evidencia de que hay sociedades más igualitarias que otras. En *El malestar en la cultura* (2001l [1930]), Freud sostiene que hay dos objetivos que toda organización cultural debe cumplir: "la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres" (p. 88). El capitalismo no cumple con estas dos funciones básicas: no todos los grupos pueden participar del mismo modo de la protección frente a la naturaleza –la exposición a los peligros del mundo exterior (insolación, sequías, inundaciones, épocas invernales) y la exposición a los peligros de la naturaleza del cuerpo humano (hambre, enfermedad, vejez)– y no todos los grupos pueden participar de las zonas realmente civilizadas y de los derechos de una sociedad justa. De acuerdo con Freud (2001l [1930]), el paso

decisivo para la conformación de una comunidad es la "sustitución del poder del individuo por el de la comunidad" (p. 94), y sin embargo el capitalismo ha invertido esta lógica: la codicia individual tiene privilegio sobre el bien común. De estas observaciones se deriva este problema: si el capitalismo no cumple con las funciones mínimas para conformar una comunidad, ¿por qué esta organización social continúa rigiendo los vínculos y la conciencia de los sujetos?

La interpretación filosófica de Marcuse de la obra de Freud se fundamenta en esta premisa: "el ser es esencialmente el impulso hacia el placer" (Marcuse, 2010, p. 115). Sin embargo, de acuerdo con el psicoanalista vienés, el impulso hacia el placer no es la única posibilidad del ser: "pueden emprenderse muy diversos caminos, anteponer el contenido positivo de la meta, la ganancia de placer, o su contenido negativo, la evitación del displacer" (Freud, (2001l [1930]), p. 83). Desde la perspectiva freudiana el impulso hacia el placer y la evitación del displacer siempre acontece en un fondo de desamparo. Freud utiliza la palabra alemana *Hilflosigkeit* para dar cuenta de la condición ontológica fundamental de desamparo o desvalimiento del ser humano.[7] En términos freudianos, la primera presencia psíquica del cuerpo humano –es decir, de la vida pulsional– no es la búsqueda de placer, sino la aparición del desamparo. De acuerdo con Freud, el origen de la vida acontece en una serie de estímulos displacenteros que el infante no puede dominar por sí: el hambre, el frío, el dolor son sensaciones corporales que solamente un otro auxiliar puede resolver mediante la asistencia ajena. Si un infante es abandonado a su suerte, muere. La *Hilflosigkeit* es este estado de indefensión y su afecto es la angustia: "La angustia demuestra ser producto del desvalimiento psíquico del lactante" (Freud, 2001i [1925], p. 130). En este estado de desvalimiento se produce el encuentro con el otro auxiliar cuyo prototipo es la madre. Este auxilio corporal que hace posible la continuación de la vida se convierte en la primera vivencia del placer. A diferencia de otros mamíferos que en las primeras semanas de vida pueden buscar activamente el placer, en el caso del ser humano el placer depende radicalmente del otro –para la cría humana esta situación se prolonga por mucho tiempo, quizás años–. La primera

[7] En el libro "La noción de ser en psicoanálisis" (Godínez Aldrete, 2017) se expuso ampliamente la *Hilflosigkeit* freudiana como condición ontológica del ser humano.

relación del ser humano con el placer es pasiva, porque depende completamente del otro: cuando el "otro auxiliar" está ausente hay dolor y angustia, cuando el "otro auxiliar" aparece hay placer. La angustia es la reacción psíquica de impotencia ante el peligro de la pérdida del auxilio del otro. De acuerdo con André Green (1998), el ser humano busca –por todos los medios posibles– evitar este peligro: "la Hilflosigkeit, este desamparo psíquico del niño es la angustia más temible, la más temida, de la que hay que prevenir su vuelta a cualquier precio" (p. 117). Esta amenaza se reactualiza en diferentes épocas de la vida que repiten este estado de impotencia: la enfermedad, el duelo, la pobreza, el exilio, la vejez, la muerte.

En *El porvenir de una ilusión* (2001k [1927]) y en *El malestar en la cultura* (2001l [1930]), Freud afirma que los vínculos entre el desvalimiento del niño y del adulto, la continuación del estado de desamparo y la necesidad de protección, son las motivaciones para crear organizaciones culturales. Cada persona se incluye en la sociedad para buscar protección, pero el capitalismo funciona creando un marco de competencia que incrementa el individualismo y la vulnerabilidad, en vez de propiciar lazos comunitarios. La distribución de la escasez impone una situación de desamparo a una gran parte de la población. El capitalismo utiliza esta angustia para someter a condiciones de trabajo cada vez más precarias. Frecuentemente los seres humanos prefieren aceptar un estado de servidumbre que aceptar enfrentarse al estado de desamparo.

El estado de desamparo planteado por Freud tiene una repercusión fundamental: "El hombre está antes vinculado al otro que a su propio cuerpo. La relación con su cuerpo está invertida por el otro" (Pereña, 2002, p. 99). Esta inversión exige, en el humano, un trastocamiento de las necesidades básicas. El programa instintivo está intervenido culturalmente: el programa de vida del ser humano no está determinado por el instinto, sino que está trastocado por el lenguaje, los discursos y la ley. Marcuse (2010) muestra que el ser humano moderno ha sustituido la satisfacción de las necesidades básicas por el principio de actuación. Las sociedades neoliberales imponen un marco de competencia comercial que requiere conformar una cultura de consumo: "crear la necesidad de comprar bienes que puedan ser vendidos como ganancia y el deseo de trabajar para su producción y promoción" (Marcuse, 2010, p. 70). De esta manera, se

otorga una identidad y un programa de existencia basado en el mercado: "la gente se reconoce en sus mercancías" (Marcuse, 2021, p. 48). El mercado propone un programa de vida basado en el consumo de experiencias, bienes y servicios. Mediante la publicidad, cada persona aprende a identificarse con marcas y grupos sociales de consumo. El peligro de quedar excluido exige conservar y aumentar el poder adquisitivo: la necesidad de pertenencia y de protección exige gestionar la inclusión en grupos de altas jerarquías laborales, profesionales o comerciales que permitan integrarse a la vida de comodidades, identidades y consumo. El discurso de la meritocracia impone la tarea de trabajar para escalar y pertenecer a estos grupos de élite, aunque las condiciones de competencia generalmente no son transparentes, equitativas y tampoco son justas. Así se conforma un proyecto identificatorio que exige un sacrificio inútil con la esperanza de incluirse en estos grupos de alto estatus; sin embargo, estas colectividades de élite se conforman a partir del tercero excluido: cuanto más exclusivo, más valioso.

La perversión del capitalismo es utilizar el estado de desamparo del ser humano para establecer dispositivos de explotación laboral. El neoliberalismo funciona de manera opuesta al principio freudiano: en vez de otorgar un estado comunitario de protección, el capitalismo crea un marco de competencia individualista que intensifica el estado de desamparo. El incremento de la vulnerabilidad se produce por el marco de funcionamiento del neoliberalismo: competencia constante, distribución inequitativa de la riqueza, retorno del trabajo a destajo (Arne Kellermann, 2013), fin del derecho a la jubilación, precariedad de los servicios de salud comunitarios, falta de estabilidad laboral, individualización de los problemas, destrucción de los lazos comunitarios (Maiso, 2013). Todos estos factores incrementan el estado de desamparo, y producen un estado de angustia que impulsa a aceptar las condiciones de dominio. La mayoría de personas en los países en desarrollo vive en estado de vulnerabilidad, en situaciones de precariedad laboral y pobreza; en la intensificación de un marco de escasez, los sujetos están obligados a aceptar condiciones injustas de empleo. En estas situaciones precarias, los obreros trabajan con el ideal de pertenecer –algún día– a la sociedad de consumo. Cuando los empleados –con todo el esfuerzo y trabajo posible– no pueden incluirse en esta élite, el superyó vuelca los impulsos

agresivos hacia el yo y se instala un sentimiento de culpa acorde con el discurso de la meritocracia: no se ha obtenido el éxito esperado, porque no se cuenta con los merecimientos necesarios. Con el discurso del mérito y la libre competencia, el sistema garantiza que el dispositivo de dominio se conserve: el sujeto se declara culpable de su situación de escasez, y solamente le queda aceptar la desgracia o trabajar más para merecer más.

Las personas se someten al trabajo alienado con la promesa de recibir bienes y servicios. Los grupos de élite se proponen como ideal para todos los ciudadanos: las redes sociales publicitan imágenes de la vida cómoda y de la "conciencia feliz"[8]. En la sociedad unidimensional el placer se ha adaptado a la cultura de consumo y confort, y así se la crítica y la protesta se ha silenciado. Los sujetos sacrifican su libertad y se someten al trabajo alienado con la aspiración de integrarse a las altas jerarquías de consumo; las personas se miden con estas imágenes que aspiran alcanzar y cuya exigencia de perfección exige mayor trabajo y esfuerzo. En *El hombre unidimensional*, Marcuse (2021) dice que el pensamiento unidimensional ha transformado los conflictos políticos en necesidades y aspiraciones individuales. El sistema promete negocios y bienestar general para las personas que aprenden a calcular sus intereses y a competir. Al conformarse esta "conciencia feliz" llena de comodidades se crea una racionalidad tecnológica que justifica analizarlo todo en términos administrativos. Sin conciencia de clase, los grupos de ocupaciones de alto estatus crean vínculos de empatía y amistad entre ellos, pero el constante peligro de quedar excluido exige trabajar más y obliga a realizar nuevas inversiones. El proyecto de empresa exige explotar a mayor número de empleados para lograr el mayor beneficio económico posible. A la vez la gran mayoría de trabajadores no acceden a trabajos bien remunerados, no pertenecen a la sociedad de alto consumo, no viven en las zonas verdaderamente civilizadas, no gozan de un sistema de justicia que garantice la protección de sus derechos y no pueden pagar los servicios de salud. Las identidades y el argumento existencial promovido por el mercado están en peligro cuando la clase media ya no puede conservar su poder adquisitivo. El

[8] Marcuse (2021) describe la "conciencia feliz" como un nuevo conformismo que reduce lo social a la entrega de bienes y comprende que la vida es solamente búsqueda del confort.

terror se expande, y se realizan hazañas que exigen mayor rendimiento laboral. El resultado es que cada sujeto debe existir solamente como instrumento: las personas venden no solo su trabajo sino su tiempo libre, su cuerpo, sus vínculos a cambio de buscar la pertenencia a grupos de alto estatus, al mundo de comodidades y consumo.

¿Qué posibilidades hay de salir de este dispositivo de trabajo y consumo? Marcuse sostiene que la crítica es el quehacer filosófico que puede producir alternativas al pensamiento unidimensional; piensa que hay fuerzas y tendencias que pueden romper el pensamiento unidimensional y producir una liberación. La emancipación exige una redefinición de las necesidades: las sociedades contemporáneas han producido una tecnología y riqueza social que pueden satisfacer las necesidades básicas de todos. Las cargas laborales impuestas a los individuos son innecesarias e irracionales. A través de la unión de técnica y arte se puede crear una pacificación de la existencia. Esta posibilidad puede apoyarse en el psicoanálisis. Marcuse dice que la tarea del psicoanálisis es liberar la imaginación como un impulsor psíquico que puede funcionar como fuerza terapéutica colectiva. Aunque Freud no era muy optimista en sus reflexiones sobre el futuro de la humanidad, no todo es pesimismo. El psicoanalista vienés no tiene tanta esperanza en la liberación de la imaginación, pero otorga un valor importante al avance de la razón, el trabajo y la ciencia. De acuerdo con Freud, el camino al progreso no es otorgarle mayor valor a la ilusión o al principio del placer, sino renunciar a las satisfacciones inmediatas para ganar gratificaciones más seguras en el futuro.

> El hombre no está desprovisto de todo socorro; su ciencia le ha enseñado mucho desde los tiempos del Diluvio, y seguirá aumentando su poder. […] Como campesino honrado, sabrá trabajar su parcela para nutrirse. Perdiendo sus esperanzas en el más allá, y concentrando en la vida terrenal todas las fuerzas así liberadas, logrará, probablemente, que la vida se vuelva soportable para todos y la cultura no sofoque a nadie más (Freud, 2001k [1927], p. 49).

Tal como se puede leer en el párrafo citado, Freud comprende que la sustitución del principio del placer por el principio de realidad puede conllevar

un actuar racional que permita disminuir la represión para que “la cultura no sofoque a nadie más” y otorgue medios de soporte a todos. Aunque Marcuse es crítico con la noción de progreso y el proyecto ilustrado, entre ambos autores hay una coincidencia: el mejor orden social conlleva distribuir mejor la riqueza, una repartición que verdaderamente pueda combatir las situaciones de desamparo humano. Aunque hay tres discrepancias entre Freud y Marcuse, entre ambos autores hay una coincidencia: el capitalismo es una organización social destinada al fracaso, porque –en vez de proteger a un mayor número de personas– produce un estado de escasez que incrementa el estado de desamparo de un número muy grande de la población.

Conclusión

Mediante el uso político de los conceptos freudianos, Marcuse desarrolla un proyecto crítico para transformar el principio de realidad y construir una cultura menos represiva. De esta manera, se plantea la posibilidad de superar la oposición entre el principio del placer y el principio de realidad. El reto es crear una realidad menos opresiva que pueda integrar a Eros. Entre Freud y Marcuse hay tres problemas que suponen posiciones contrarias: el problema de la realidad y la utopía, el problema de la violencia y la pacificación de la existencia, el problema de la función paterna y el matriarcado.

Freud es un autor que está a favor de cierto realismo que niega la desaparición de la violencia y cree que la función del padre produce una organización cultural ordenada por la razón. Marcuse es un autor que está a favor del planteamiento de la utopía como un método de crítica y de oposición al principio de actuación, cree que el ser humano puede crear una civilización más placentera y más pacífica, y ve en el matriarcado la posibilidad de una cultura más sensible. Desde una perspectiva psicoanalítica, todo proyecto de emancipación no solamente debe liberarse de la represión excedente que se usa para favorecer condiciones laborales del trabajo alienante, sino que debe oponerse radicalmente a la intensificación del estado de desamparo que el capitalismo ha llevado a cabo.

Freud y Marcuse coinciden en la idea de que vale la pena buscar una cultura menos represiva. Marcuse construyó una Teoría crítica que permite visualizar

una vida sin trabajo alienado y con mayor satisfacción. Este proyecto de emancipación exige una modificación de la conciencia, y en este aspecto Marcuse considera que el psicoanálisis puede aportar una liberación de la subjetividad. Hacer posible que el ser humano pueda emanciparse del trabajo alienante exige comprender los modos de subyugación psicológica. En esta perspectiva el psicoanálisis puede ser una herramienta importante para restaurar la conciencia crítica.

Aunque Freud no coincide con el planteamiento de la utopía marcusiana, el psicoanalista vienés comparte la crítica a la sociedad capitalista: una organización social y económica que excluye a la mayoría de las personas del estado del bienestar no es viable. El capitalismo actúa de modo paradójico: intensifica el estado de desamparo para crear un grupo de élite que se presenta como meta. Este ideal argumenta la existencia de todos los individuos. Freud rechaza toda utopía y aconseja desengañarse de las ilusiones. No es posible acabar con la hostilidad, las diferencias y el conflicto humano, pero una organización social que intensifica el estado de desamparo de la mayoría de los ciudadanos no puede conformar comunidad y está destinada a la ruina civilizatoria.

Referencias bibliográficas

Cruz Vélez, D. (1981). *De Hegel a Marcuse*. Valencia: Universidad de Maracaibo.

Freud, S. (2001a [1908]). L*a moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna.* En Freud, S. *Obras Completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 159-182.

_____. (2001b [1911]). *Formulaciones sobre los principios del acaecer psíquico.* En Freud S. *Obras Completas*. Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 217-232.

_____. (2001c [1914]). *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*. En Freud, S. *Obras Completas*. Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 1-64.

_____. (2001d [1920]). *Más allá del principio del placer.* En Freud, S. *Obras Completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 1-62.

_____. (2001e [1920]). *Psicología de las masas y análisis del yo.* En Freud, S. *Obras Completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 63-136.
_____. (2001f [1923]). *Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la líbido*". En Freud, S. *Obras Completas.* Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 227-254.
_____. (2001g [1923]). *El yo y el ello.* En Freud, S. *Obras Completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 1-66.
_____. (2001h [1925]). *La negación.* En Freud, S. *Obras Completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 249-258.
_____. (2001i [1925]). *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos.* En Freud, S. *Obras Completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 259-276.
_____. (2001j [1926]). *Inhibición, síntoma y angustia.* En Freud, S. *Obras Completas*. Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 71-164.
_____. (2001k [1927]). *El porvenir de una ilusión.* En Freud, S. *Obras Completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 1-56.
_____. (2001l [1930]). *El malestar en la cultura.* En Freud, S. *Obras Completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 57-140.
_____. (2001m [1939]). *Moisés y la religión monoteísta.* En Freud, S. *Obras Completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 1-132.
Godínez Aldrete, A. (2017). *La noción de ser en psicoanálisis: Deconstrucción y re-planteamiento de la pregunta*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
Green, A. (1998). *El discurso vivo. Una concepción psicoanalítica del afecto*. Valencia: Promolibro.
Kellermann, A. (2013). *El empleado doblemente libre: el individuo extenuado después de su hundimiento* en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. No. 5.
López Sáenz, M. C. (2018). *Herbert Marcuse: "El final de la utopía" en el siglo XXI* en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía.* No. 74.
Maiso, J. (2013). La subjetividad dañada: Teoría crítica y psicoanálisis en *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*. No. 5, recuperado a partir de: https://constelaciones-rtc.net/article/view/819

Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación.* México: Joaquín Mortiz.

_____. (1971). *La vejez del psicoanálisis.* Buenos Aires: Proceso.

_____. (2010). *Eros y Civilización, una investigación filosófica acerca de Freud.* Barcelona: Ariel.

_____. (2021). *El hombre unidimensional*. México: Austral.

Marx, K. (2014). *Manuscritos económicos-filosóficos* en Fromm, E. *Marx y su concepto del hombre.* México: FCE.

Pereña, F. (2002). *El hombre sin argumento. Una introducción a la clínica psicoanalítica*. Madrid: Síntesis.

Patologías de la normalidad

Gergana Neycheva Petrova

Introducción

En textos anteriores (Petrova, 2015, 2020, 2022) hemos tratado extensamente el problema de la educación y la posibilidad de un cambio cualitativo de nuestra realidad a través de la emancipación individual. Empero, como bien señala Theodor Adorno en el prefacio de su texto *Consignas* (2009), hablar de una educación después de Auschwitz solo podría ser viable en un sistema que no produjera las condiciones y el tipo de individuos que hicieron posible que sucediera Auschwitz. Por ello, a la luz de las manifestaciones de destructividad de las que somos testigos hoy en día, la presente propuesta indaga sobre la influencia y la manera en que el sistema capitalista afecta y altera al carácter del ser humano.

Es común entre expertos y estudiosos de salud mental referir y sostener que los problemas de enfermedad mental que surgen son privativos de los individuos "inadaptados". Aquí sostenemos la tesis ya planteada en los años 50 por Erick Fromm de que se trata de una posible inadaptación de la cultura misma, es decir de patologías de la cultura contemporánea. Dicho en palabras de Fromm:

> El problema consiste en inferir el *núcleo* común a toda la especie humana de las innumerables *manifestaciones* de la naturaleza humana, tanto normales como patológicas, según podemos observarlas en diferentes individuos y culturas. La tarea consiste, además, en reconocer las leyes inherentes a la naturaleza humana y las metas adecuadas para su desarrollo y despliegue (1964, p. 19).

Ya desde antes, Fromm (2003), siguiendo en específico a los estudios sobre la cultura de Freud (1992), advertía que lo individual es predeterminado por la existencia humana común, es decir por las circunstancias culturales particulares, mismas que condicionan incluso sus cualidades exclusivas que lo diferencian del animal, como lo son la autoconsciencia, la memoria histórica, la capacidad de vislumbrar el futuro y la razón por concebir y comprender al mundo, entre otros. Dichas cualidades, no obstante, resultan preformadas por las ideologías y normas arraigadas en el carácter social y, de cara a las atrocidades que atestiguamos día con día, resulta ineludible indagar por los mecanismos que vuelven a los individuos capaces de ello. Despertar una conciencia general respecto a tales mecanismos es el imperativo que consigna Adorno (2009) en su conferencia "Educación después de Auschwitz", lo cual implica dar el giro hacia el individuo como sujeto del devenir y recuperar su potencial de autorreflexión. En sus palabras:

> La presión de lo general dominante sobre todo lo particular, sobre los hombres individuales y las instituciones singulares, tiende a desintegrar lo particular e individual, así como su capacidad de resistencia. Junto con su identidad y su capacidad de resistencia, pierden los hombres también las cualidades en virtud de las cuales podrían oponerse a lo que eventualmente los tentase de nuevo al crimen (p. 83).

Con esta premisa, procedemos con el análisis que se presenta a continuación. En un primer momento nos centramos en indagar por los mecanismos de opresión en la sociedad contemporánea, de entre los cuales sobresale la ofuscación de la autonomía del sujeto, misma que se revela como un estado patológico de la sociedad. Es importante puntualizar que la opresión ya está en los principios de *Vigilar y castigar* postulados por Michel Foucault (2002), más en la era de la tecnología y la masificación de la información han sido reemplazados por el dominio sutil de las mentes incautas bajo el impulso del consumo desbordante y las necesidades introyectadas de desear formar parte de un sistema totalmente ajeno. El sentimiento de aislamiento, perplejidad y abandono ante fuerzas aparentemente indeterminables que experimenta y caracteriza al indi-

viduo moderno son encausados por el carácter mercantil dominante en nuestra sociedad, enajenando al individuo en sus potencias y moldeándolo de acuerdo con las necesidades del mercado.

En congruencia con la consigna planteada, en el segundo apartado, titulado "Hacia una superación de la opresión" nos centramos en comprender las tendencias regresivas que operan sobre el individuo y que han conducido hacia un estado retrógrado de conciencia colectiva abdicando de su capacidad para liberarse de su culpable incapacidad postulada por la Ilustración (Kant, 1985).

Mecanismos de opresión en la sociedad democrática

El individuo libre, del que parte como presupuesto la ideología liberal, está mediado hasta la médula por la sociedad de la cual le es imposible separarse. En una sociedad donde el *ethos* colectivo ha ido adoctrinando a los seres humanos hacia un saber reducido al mero constatar de hechos, saber que deviene en un discurso político de cómo deben ser las cosas, el saber de sí de la conciencia se vuelca hacia una elección entre modelos preestablecidos. La necesidad intrínseca del individuo de racionalizar su actuar, está cada vez más determinado por lo convencional social y así como le resulta casi imposible obrar sin otorgarle alguna motivación a su acción, le es casi imposible desprenderse del *dictum* colectivo de validación. Es así, como la conciencia individual queda fuera de sí, dominada por el principio de identidad operante dentro del sistema social monolítico y al otorgarle responsabilidad a la comunidad, el sistema social deja impotente al sujeto frente a ella y, como Adorno señala pertinentemente en su polémica sobre el positivismo de las ciencias sociales: "El aspecto de objetividad como inmutabilidad que adquiere así, pasa a reflejarse acto seguido en la cosificación de la consciencia cognoscente" (1973, p. 26).

El sujeto individual cognoscente es por ende no solo degradado a un mero eslabón operativo de la maquinaria social, sino que la intersubjetividad marcada por la autoconciencia de la libertad, a la que Hegel aclama como el *salto* a la modernidad, está desmoronada dentro de la perspectiva de la persistencia de la colosal estructura. El fascismo, las dictaduras del bloque socialista, las oligarquías, narcoagrupaciones y otras estructuras del poder, acompañados por el aumento de violencia, homicidios y aparición de fosas comunes, así como

el abominable desenlace histórico que se viene viviendo en la transición del siglo XX al XXI, demuestran que la humanidad no está todavía psicológicamente preparada para determinarse por sí misma, es decir, los individuos demuestran que no están a la altura de la libertad que les cayó del cielo, sentencia Adorno (2009, p. 83).

En efecto, el proceso civilizatorio, impulsado por el programa de la modernidad, se funda sobre el principio unitario de coherencia y estructuración tanto de la vida social, como del mundo exterior correspondiente con esta vida, y suscita la formación de las instituciones que lo garantizan. Dichas instituciones, que devinieron de la autoridad exterior para la estructuración y la disciplina, como lo señala Foucault (2002), se convirtieron en garantes de la uniformidad y la reproducción ideológica (Althuser, 1988), de la confianza en el liderazgo gubernamental en el caso de la democracia establecida o unipersonal en los demás casos, para asegurar la experiencia "progresista"; experiencia que Bolívar Echeverría describe puntualmente como: "la convicción empírica de que el ser humano, que estaría sobre la tierra para dominarla, ejerce de manera creciente su capacidad de conquistarla, aumentando y extendiendo su dominio con el tiempo, siguiendo una línea temporal recta y ascendente: la línea del progreso" (2009, p. 9). De ahí las estructuras de autoridad refuerzan su potencial autoritario, y, es así como en su ímpetu por dominar al mundo, la humanidad ha sido conducida hacia su propio cautiverio. Es oportuno aquí señalar la advertencia que ya hacía Adorno de que "cuanto más espesa es la red, tanto más se ansía salir de ella, mientras que, precisamente, su espesor impide cualquier evasión. Esto refuerza la furia contra la civilización, furia que, violenta e irracional, se levanta contra ella" (2009, p. 82).

Adorno resalta nuestra impotencia frente al dinamismo de lo real, ante el cual la subjetividad proyecta la necesidad de una seguridad, y objetiva al espíritu en la apariencia de una totalidad reconciliada, como si esta fuera un bloque monolítico, impenetrable; monolito que tuvo una de sus más dramáticas realizaciones en los *regímenes del mal* y que, de nueva cuenta, se cierne sobre nosotros en las reglas anónimas del mercado liberal. El pensador frankfurtiano condena la síntesis reconciliadora entre sujeto y objeto que desemboca en un sujeto universal sublimado. La relación dialéctica no solo se da a nivel

del pensamiento, del concepto, sino que deviene en una realidad antagónica en la cual lo material oprime a lo espiritual y es ahí precisamente en donde se revela el poder cosificador de la objetividad social operante, encubierta detrás del *consensus* que procura imponerse sobre los antagonismos sociales. Ya la crítica al sistema político actual ha denunciado la injusticia existente, pero la búsqueda de la justicia en la injusticia, que representa el orden actual de las cosas, de nada se aleja del ideal burgués de ésta: los derechos son velados por la fuerza legitimadora del estado. Cabe señalar que además hay un tabú semántico que estrangula toda indagación por la crisis socio-cultural convirtiéndola en preguntas particulares que conducen a acciones concretas. Hablar de la "crisis del sistema" se ha puesto de moda durante muchos años, y cualquier propuesta para indagar dialécticamente la realidad es increpada con dureza, pues no solo es tachada como imposible para la comprensión de la totalidad, sino que, también, de ser posible reconstruir la realidad, habría que hacerlo demasiado a fondo, atentando con ello en contra de los principios más encarecidos de nuestra actual forma de vida. Así, nos enfrentamos ante el cinismo descarado con el que los dirigentes políticos del orden mundial admiten que las medidas reformatorias no bastan, para sosegarnos ante la ilusión fútil de un progreso sostenido.

La perversidad del *consesus* también se hace patente cuando hablamos de estado mental de los individuos de una sociedad. La "validación consensual" es el supuesto ingenuo detrás del hecho de que si la mayoría de la gente comparte ciertas ideas y sentimientos esto demuestra su validez. Empero, como explica Fromm, la validación consensual no tiene nada que ver ni con la razón, ni con la salud mental:

> Si una persona no llega a alcanzar la libertad, la espontaneidad y una expresión auténtica de sí misma, puede considerarse que tiene un defecto grave, siempre que supongamos que libertad y espontaneidad son las metas que debe alcanzar todo ser humano. Si la mayoría de los individuos de una sociedad dada no alcanza tales metas, estamos ante el fenómeno de un defecto *socialmente modelado* (1964, p. 20).

Claro está que, el *defecto socialmente modelado* cumple con una función de integración y protege al individuo de la neurosis que de otro modo habría adquirido ante la sensación de inadaptación y aislamiento. Aunque también es verdad que les otorga así validez a estados patológicos que en otras circunstancias serían considerados como enfermedades mentales. Hoy en día podemos referirnos, en este sentido, a la condición fomentada por el sistema capitalista del individuo-usuario: ser un usuario se impone sutilmente según una creciente dependencia emocional hacia la tecnología, hacia el consumo de objetos y mercancías, mismos que han devenido a la par cada vez más perecederos para así perpetuar el consumo. Es más, el mismo acto de derrochar dinero en la adquisición de objetos es equiparado a lograr un estado de felicidad, por muy fútil que esta sea. De eso, da cuenta del hecho de que en las ciudades hay más plazas comerciales que parques y espacios abiertos para la convivencia lúdica. El tema del consumo no es nuevo y ha sido ampliamente abordado por economistas y sociólogos desde la época de la posguerra y, como lo explica Luis Enrique Alonso en el estudio introductorio al texto de Baudrillard, *La sociedad del consumo* (2009, pp. XVI-LX):

> El juego del cambio constante, de la actualidad permanente, oculta la tendencia a la inmovilidad básica de lo social, a la cristalización de la forma del poder. Esta lógica de la diferenciación es la que ayuda a entender que hoy no haya consumo porque se dé una necesidad objetiva y naturalista de consumir. Lo que hay es producción social de un material de diferencias, de un código de significaciones y de valores de estatus, sobre el cual se sitúan los bienes, los objetos y las prácticas de consumo. Los bienes se convierten en signos distintivos –que pueden ser unos signos de distinción, pero también de vulgaridad, desde el momento en que son percibidos relacionalmente– para ver que la representación que los individuos y los grupos ponen inevitablemente de manifiesto, mediante sus prácticas y sus propiedades, forma parte integrante de la realidad social.

Baudrillard explica cómo el consumo ya no se rige por la necesidad, sino que la produce, y su carácter milagroso consiste en conferirles a los objetos mismos un sentido de opulencia y plenitud y así otorgarles a las prácticas de consumo

cierto carácter de encantamiento sobre el sujeto, captando la conciencia consumidora en un orden imaginario de felicidad. Es importante retomar el señalamiento que hacía Freud y el potencial que le otorgaba al malestar en la cultura para el movimiento y el devenir social. El padre del psicoanálisis explica que la represión en las pulsiones que la cultura ejerce sobre los individuos, ejemplificadas con el caso de la horda primitiva (Freud, 1991), es lo que caracteriza a la hostilidad hacia ella misma. Pero tan pronto se reconduce lo pulsional a la esfera del entretenimiento y se gestiona por la Industria Cultural, su represión resulta encubierta por una satisfacción fetichizante de consumo de mercancías.

La alienante coacción de la cultura, reforzada por la relación libidinosa con la mercancía, no solo ha conducido a la unidimensionalidad del individuo –tema que explora a profundidad Marcuse (1985)– sino que las propias necesidades subjetivas son encauzadas y consumidas dentro del sistema de circulación del capital, reproduciendo así a individuos, cuya subjetividad está perfectamente plegada y absorbida por el mercado y el consumo desbordantes. Así, la dialéctica de la cultura y la barbarie recae en la obsesión por el control de la cultura; control que bien se hace patente en las normas fabricadas e impuestas por la Industria Cultural, y la cultura misma es entregada a la productividad integradora del mecanicismo capitalista y racionalizador. Incluso de una manera tenebrosa este sentimiento oceánico y esta sensación de eternidad, propios de la religiosidad, con el proceso de secularización de la sociedad ha devenido en un sentimiento indisoluble de inseparable pertenencia al sistema totalizador del mundo exterior, o como Baudrillard concluye: “Así como la sociedad de la Edad Media encontraba su equilibrio apoyándose en Dios y en el diablo, la nuestra se equilibra buscando apoyo en el consumo y su denuncia” (2009, p. 251).

La plena adaptación a las normas sociales desplaza la experiencia de ser diferente y el sentimiento de una felicidad auténtica es reemplazada por la seguridad que otorga el reconocimiento social de validez cultural. El ejemplo más claro de ello podemos observarlo en la instauración de una nueva realidad, una realidad virtual y de *redes sociales* a través de las cuales son modelados comportamientos, sentimientos y reacciones objetivos, para convertir a los individuos en maniquís que experimentan lo que se considere que deben experimentar. La manipulación sugestiva que cae sobre el individuo-usuario ha llegado hasta

el grado de asignar la reacción adecuada a cada fragmento de información o noticia aislado inhabilitando así la espontaneidad y disminuyendo el rango tanto de emociones como de habilidades lingüísticas para expresarlas, haciendo, de este modo, innecesario todo esfuerzo intelectual que podría conducir a una reflexión propia. Dicha situación ya fue vaticinada por Adorno y Horkheimer, quienes advertían del poder del todo, o dicho en sus palabras de la *totalidad operante*, –una totalidad autosuficiente que opera sobre la objetividad como en la subjetividad, difuminada en redes sistémicas– que ya ha avasallado la esfera íntima de la subjetividad individual.

Es así como el sistema social ha logrado, a lo largo de los últimos dos siglos, neutralizar al individuo por el procedimiento de fagocitar a cada nuevo ser humano desde el nacimiento. Empero, dicha condición de individuo, la de ser privado de espontaneidad y de autodeterminación como individuo es sutilmente validada por la sociedad y encubierta por la *validación consensual*, permitiéndoles una vida sin extrañar un Yo y sin padecer la ansiedad aguda o perturbaciones nerviosas que dicha condición ocasiona, o como Fromm lo explica: "Es como si cada cultura proporcionase el remedio contra la exteriorización de síntomas neuróticos manifiestos que son resultantes del defecto que ella misma produce" (1964, p. 22).

Profundizando en el análisis de la condición humana, Fromm propone el desarrollo de un psicoanálisis humano que sustituye el sistema freudiano del desarrollo de la libido y pone el énfasis en la evolución del carácter humano que se realiza en términos de relaciones interpersonales. Así, explica que la satisfacción de las necesidades instintivas no basta para mantener la salud mental del ser humano:

> La necesidad de encontrar soluciones siempre nuevas para las contradicciones de su existencia, de encontrar formas cada vez más elevadas de unidad con la naturaleza, con sus prójimos y consigo mismo, es la fuente de todas las fuerzas psíquicas que mueven al hombre, de todas sus pasiones, afectos y ansiedades (1964, p. 28).

Si bien, tal y como lo sostiene Freud, el impulso sexual es muy poderoso, la tesis que el autor sostiene es que la causa de las perturbaciones mentales de los individuos nace de las condiciones de su existencia. En este sentido, su análisis de la vida en las democracias del siglo XX nos muestra que las culturas, o el sistema social establecido, proporcionan ya ciertas soluciones, y, en consecuencia, ciertos impulsos y satisfacciones que modelan los intentos de encontrar alivio al problema existencial del hombre. Fromm se centra en el concepto de *enajenación* como uno de los rasgos económicos fundamentales del capitalismo.

Ya Marx lo había señalado: la propia estructura, es decir, las formas y las relaciones de producción en la sociedad industrial, se basan en la necesidad del trabajo enajenado; y en las sociedades contemporáneas, marcadas por su sujeción a la tecnología, somos testigos de cómo el tiempo libre de los individuos está, cada vez más, destinado a la satisfacción de las nuevas necesidades introyectadas. Paradójicamente, el reconocimiento de estas necesidades no lleva hacia una mayor libertad en las sociedades opulentas, sino como afirma Marcuse (2009, p. 53): "La libertad en esta sociedad tiende a operar como una introyección de la necesidad". Bajo la consigna del consumo de bienes, la satisfacción de las necesidades se convierte en un consumismo frenético e incluso las necesidades más básicas del hombre son satisfechas por medio de una constante sofisticación del derroche que deriva en la creación de nuevas necesidades y nuevos productos en el mercado. Modelada así la vida, la necesidad lejos de ser concebida como un *logos*, un destino –como lo era en la antigüedad para los estoicos– es una introyección fetichizante de sí misma, y su satisfacción es determinada por la multiplicidad de los productos a consumir. En efecto, la satisfacción de las necesidades en las sociedades opulentas es una satisfacción como jamás se ha dado, creando la ilusión de una mayor libertad y, sin embargo, manteniendo a los individuos en la incapacidad de ser autónomos, otorgando el control social a las nuevas necesidades producidas. Para decirlo en palabras del pensador surcoreano Byung-Chul Han, la sociedad actual, ya no es una sociedad disciplinaria, sino una *sociedad del rendimiento* y nos explica en el prólogo de la sexta edición de su texto *La sociedad del cansancio* lo siguiente:

> El mito de Prometeo puede reinterpretarse considerándolo una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo. En realidad, el sujeto de rendimiento, que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo. El águila que devora su hígado en constante crecimiento es su alter ego, con el cual está en guerra. Así visto, la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexploración. El dolor del hígado, que en sí es indoloro, es el cansancio. De esta manera, Prometeo, como sujeto de autoexplotación, se vuelve presa de un cansancio infinito. Es la figura originaria de la sociedad del cansancio (2012, p. 6).

El *sujeto del rendimiento* de Han es el ejemplo perfecto para hablar del concepto de enajenación. El sujeto del rendimiento ya no se define por la prohibición externa, sino que es impulsado por la consigna social motivadora del individuo que es capaz de lograrlo todo. La sociedad del rendimiento es una sociedad constituida no por locos y criminales que son sancionados por una sociedad disciplinaria, sino por individuos exitosos o destinados al fracaso que se hunden en la depresión y son regulados con medicamentos. La condición de depresión es también validada por el consenso social, y como lo explica Han, la depresión es un resultado del cansancio del individuo que persiste en el esfuerzo de devenir él mismo, que se doblega ante la presión por el rendimiento.

El sujeto del rendimiento, puntualiza Han, es un emprendedor de sí mismo y en este sentido sigue siendo disciplinado, pero es una disciplina autoimpuesta en términos de su deber productivo. En esta relación íntima de incrementar su productividad, el sujeto de rendimiento encarna los rasgos económicos fundamentales del capitalismo como lo son la cuantificación y la abstractificación, categorías que Fromm señala como fundamentales para el psicoanálisis de la sociedad y nos permiten comprender los efectos del capitalismo sobre la personalidad. En efecto, la producción en masa es impensable sin la cuantificación estricta, pero lo que observa el autor es que con el avance del capitalismo dicha cuantificación ha rebasado la esfera de la producción para representar al trabajador como una entidad abstracta cuya actividad es cuantificada, o como explica Fromm: “en una sociedad en que las actividades económicas se han conver-

tido en la principal preocupación del hombre, este proceso de cuantificación y abstractificación ha trascendido el campo de la producción económica e invadido la actitud del hombre hacia las cosas, hacia las personas y hacia sí mismo" (1964, p. 99). Dicho fenómeno ha conducido a una paradójica autoenajenación del hombre, que le permite actuar de modo funcional y, a la par, su relación consigo mismo también es expresada en términos de productividad, rendimiento, eficacia y eficiencia, impidiendo así un contacto íntimo más allá con la profundidad de su ser, y es en la idolatría, nos explica Fromm, en la cual se encuentra la forma enajenada del potencial vital del ser humano. La adoración idólatra ya no es solamente expresión propia de las religiones y cultos espirituales, sino se enuncia también en la relación con los jefes, dirigentes y/o líderes de opinión, ante los cuales los individuos proyectan su potencial y a través de la adoración esperan inconscientemente recuperar parte de este potencial.

"El hecho es que el hombre no se siente a sí mismo como portador activo de sus propias capacidades y riquezas, sino como una "cosa" empobrecida que depende de poderes exteriores a él y en los que ha proyectado su sustancia vital" (Fromm, 1964, p. 108). Es precisamente el malestar intensificado del individuo en su enajenación, el que es hábilmente aprovechado por cualquier líder con potencial fascista que se presenta como un profeta y que, a la postre, resultará falso. Paradójicamente, dichas personificaciones, objetos de idolatría, tampoco son exentos de enajenación.

La autorreferencialidad del rendimiento se agudiza en la autoexplotación y, debido al gigantesco aparato del que forman parte y la consiguiente abstractificación, las relaciones devienen totalmente impersonales y son reemplazadas por la figura abstracta del capital ya sea producido o consumido, convirtiendo así al dinero en la única relación con la vida. Es más, el explotador es al mismo tiempo explotado, o mejor dicho autoexplotado, y el maximizar el rendimiento subroga el imperativo de ser uno mismo. Como fatal consecuencia de ello, sentimientos como solidaridad, amor al próximo, generosidad, son relevados por un único interés egoísta y la necesidad de los individuos de sacarse provecho mutuamente resulta la base que sostiene la sociedad contemporánea. Esto no deja de tener implicaciones funestas. Sometido a las relaciones sociales caracterizadas por el egoísmo, el individuo perece en el aislamiento y la soledad que son resultado

inevitable de ello. Una "orientación mercantil" es lo que caracteriza la relación del hombre con los demás y consigo mismo, es decir, el individuo se experimenta a sí mismo como una mercancía, su valor como un valor de cambio, y sus capacidades como mercancías enajenadas de él (Fromm, 2003). La ventaja competitiva en el mercado laboral es un concepto que funestamente arrastra con el concepto de humano, y el sentido de individualidad ya no se origina del potencial como ser humano, sino del papel socioeconómico desempeñado, y el sentido de valor es correlacionado con el grado de éxito o fracaso en sacar utilidad de uno mismo.

Hacia una superación de la opresión

La superación de la opresión únicamente sería posible a través de la aniquilación de las condiciones que sojuzgan al individuo, consigna Adorno, y como lo explica Rosa Luxemburgo (2008) en su célebre ensayo "Reforma o revolución", toda reforma ya estaría previamente incorporada en el orden imperante. La autora sostiene la tesis sobre el vínculo indisoluble entre reforma y revolución y claramente postula que, si bien la lucha por reformas es indispensable, estas son el medio, y la revolución social, el fin. El problema, no obstante, estriba en que la subjetividad individual, bajo el sutil dominio manipulativo de la sociedad, tiende a permanecer disuelta en el conjunto colectivo de la masa, en la consciencia colectiva. Ante dicho dominio, consolidado cada vez más por el poder sugestivo de la Industria Cultural y la lógica de facticidad operante, tal parece que persistimos entumecidos y, aun ante el abismo en el que está suspendida la vida humana, los marginados son acallados con ayudas caritativas e ilusiones espectaculares que los mantienen dentro del tejido de roles y conexiones funcionales del sistema social. Las voces indignadas ante las injusticias presentes son amansadas por medio de actos paliativos y de nueva cuenta la figura del estado aparece con toda su omnipotencia, como si fuera capaz por sí mismo de incidir en un cambio cualitativo de la realidad social. Al respecto de ello, nos advierte Fromm que: "el culto del estado solo puede desaparecer si el hombre vuelve a incorporar en sí mismo los poderes sociales y estructura una comunidad en que sus sentimientos sociales no son algo añadido a su existencia privada, sino en que su existencia privada y social sean una y la misma" (1964, p. 121).

Esto nos remite de regreso a la tesis ya planteada por Hegel en su *Filosofía del derecho* (1968). En ella "el Estado es la libertad" concreta: es la expresión de la autoconciencia política de los individuos cuya libertad individual –abstracta– es institucionalizada y reconocida en el devenir de una conciencia de validez universal, y como lo postula el propio Hegel:

> Que el fin del Estado sea el interés general como tal y que en esto, como su sustancia, radique la conservación de los intereses particulares constituye: 1) su *realidad abstracta o* sustancialidad; pero ella es: 2) su *necesidad* en cuanto se dirime en las *diferencias* conceptuales de su actividad, las que por medio de aquella sustancialidad son igualmente *estables* determinaciones reales, son poderes; 3) pero esta sustancialidad es el Espíritu conocedor de sí y amante de sí, en cuanto transcurrido a través de la *forma de la cultura* (1968, p. 220).

El Estado es así el pleno desenvolvimiento y el reconocimiento de la individualidad personal que encuentra su realización en la forma de la cultura, y el fin del Estado es, por un lado, la realización autónoma de la subjetividad particular personal, a la vez que ésta es conservada en la unidad sustancial de lo universal, del espíritu. Hegel dio la pauta para que la sociedad moderna se convirtiera en digna de vivir para los seres humanos. En la concreción de lo real que se da en el mundo de la época moderna, se hace patente la formación de una cohesión general en la cual lo exterior está reconciliado consigo mismo, sin que por ello se impida la constitución de un mundo interior, es más:

> […] precisamente por ser mucho mayor la fuerza interior del individuo, éste puede permitirse el lujo de confiar todo lo exterior al acaso, lo mismo que confía su modo de vestir a las contingencias de la moda sin que crea valga la pena ocupar su inteligencia de tales pequeñeces; y puede dejar que todo lo exterior sea gobernado por el orden social (Hegel, 1955, p. 212).

El devenir de lo concreto alcanza su plenitud en el pensamiento y este, al mismo tiempo, se nutre de ello. Empero, la sospecha frente a la reconciliación pretendida por el espíritu se ve hoy en la perversidad del intento desesperado

de rescatar la verdad de una sociedad que ya se ha tornado falsa. Es a ello a lo que apunta la crítica aguda de Adorno sobre la vida dañada en *Minima moralia* (2006) y ante la sentencia funesta de que "No cabe la vida justa en la vida falsa" (p. 37) cobra cada vez más vigencia la advertencia adorniana de que el individuo, privado de toda su fuerza interior, se entrega sin resistencia al orden objetivo, o como el autor lo describe: "El todo le deja a la consciencia individual cada vez menos espacio para escaparse, la preforma, cada vez más minuciosamente, le quita *a priori* la posibilidad de la diferencia, que se reduce a un matiz en la uniformidad de la oferta" (Adorno, 2008, p. 11).

Ante tal panorama, de hegemonía de una objetividad operante, no es de sorprender que la apuesta frankfurtiana sea por la recuperación de la particularidad individual y que sus teóricos centren la atención en la reflexión sobre la autonomía del individuo, que es el verdadero sujeto con su condición particular y contingente o como señala Adorno en su correspondencia con Walter Benjamin:

> La consciencia colectiva fue inventada solamente para desviar la atención de la verdadera objetividad y de su correlato, la subjetividad alienada. Nos corresponde a nosotros polarizar dialécticamente y disolver esta «consciencia» en los extremos de la sociedad y el individuo, y no galvanizarla como correlato icónico del carácter de la mercancía (1998, p. 114).

Por ello, Adorno (2009) replantea al sujeto trascendental como fundador de la individualidad real y viviente, el cual debe ser visto a la luz del movimiento cambiante de las circunstancias socio-históricas y Fromm, como ya lo mencionamos, pone el énfasis en las relaciones interpersonales. Partiendo desde el psicoanálisis, Fromm (1964) nos explica que para comprender la necesidad de relacionarse con los demás, habrá que retomar el concepto de "narcisismo primario" planteado por Freud, según el cual el infante se encuentra en un estado de unión con el mundo que es interrumpido por el sentido de individualidad y el principio de realidad operante. La evolución del yo del individuo sucede en un alejamiento del narcisismo primario, que se expresa en la conciencia del infante sobre sus propias necesidades, y una tendencia hacia el anhelo de alcanzar el

ideal del yo, un ideal producido socialmente. Es decir, permanecer en el narcisismo primario significa que el individuo es incapaz de percibir y de relacionarse con el mundo objetivo y este fracaso encuentra su expresión en todas las formas de locura. De acuerdo con esta tesis freudiana, estados como la codicia, la avaricia, o la ambición, que se desarrollan sobre la condición de una consideración exclusiva de las necesidades primarias del individuo, son formas de locura.

No obstante, la conveniencia social que ampara el ideal del yo representado en la figura del hombre o mujer de éxito, sutilmente las equipara al anhelo por dinero y fama, es decir, formas de locura que ya ni siquiera incomodan. Poseído por el impulso hacia el dinero y la fama, el individuo se entrega a la adoración hacia sí mismo y es arrastrado por fuerzas externas y se proyecta en objetivos que son externos a él, o como lo sentencia Fromm: "el dinero es el ídolo que adora como proyección de una potencia aislada de ella misma, de su anhelo por él. En este sentido, la persona neurótica es una persona enajenada" (1964, p. 107). La enajenación absoluta, cuando el hombre se ha apartado por completo de su propia experiencia, es lo que conduce a su condición psicótica.

La reorientación de las pulsiones instintivas, de modo que eludan la frustración con el mundo exterior como Freud lo postulaba, tiene un gran impacto en la formación del yo. No obstante, al estar el individuo expuesto a una cultura mediática, la sublimación de sus instintos resulta no solamente exteriorizada, sino que, al ser disciplinado para el trabajo y el consumo, se impide la realización de una dimensión interna que podría satisfacer la aspiración a la felicidad, dimensión que presupone una libertad interior y se caracteriza por ser este espacio privado en el cual el hombre se concreta en un *yo*. La gran paradoja de la sociedad actual es que la condición para llevar una vida equilibrada, que se expresa en la necesidad de mantener alguna forma de relación con el mundo, se cumple incluso en los estados de enajenación absoluta del individuo, como lo explica Fromm citando a Marx, estados en que sus "propios actos se convierten para él en una fuerza extraña, situada sobre él y contra él, en vez de ser gobernada por él" (1964, p. 105).

El sistema de vida impuesto por la cultura civilizadora, tal y como lo postula Freud, se eleva sobre dos fuerzas antagónicas: una que persigue la felicidad

individual y, la otra, la unión humana. Freud señala que es justamente el mayor reto del destino humano la posibilidad de alcanzar el equilibrio entre la voluntad individual y la voluntad de la masa, puesto que: "La libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla. El desarrollo cultural le impone restricciones, y la justicia exige que nadie escape a ella" (Freud, 2007, p. 49).

No obstante, este sistema de vida en las sociedades opulentas ha conducido a la unidimensionalidad del hombre, tesis que, como mencionamos antes, desarrolla extensamente Marcuse (1985). La alienante coacción de la cultura, reforzada por la relación libidinosa con la mercancía, sujeta al individuo inmerso en la reificación total del fetichismo de la mercancía que la misma evolución cultural ha puesto en relación con el progreso tecnológico y las propias necesidades subjetivas son encauzadas y consumidas dentro del sistema de circulación del capital. El resultado es, como advierte Marcuse "no la adaptación, sino la *mimesis,* una inmediata identificación del individuo con *su* sociedad y, a través de esta, con la sociedad como un todo" (1985, p. 40). La crítica devastadora que emprende Marcuse nos enfrenta al problema de la unidimensionalidad del hombre moderno, quien reproduce y perpetúa los controles ejercidos por la sociedad, ya no por una mera adaptación impulsada por la introyección de las exigencias externas, sino por una plena identificación mimética con ellos. En consecuencia, emerge una nueva forma de locura en la que Fromm nos hace reparar:

> El nacionalismo es nuestra forma de incesto, es nuestra idolatría, es nuestra locura. Su culto es el "patriotismo". No es necesario decir que por patriotismo entiendo la actitud que pone a la nación propia por encima de la humanidad, por encima de los principios de verdad y justicia, y no el interés amoroso por una nación de uno, que es interés por el espíritu de la nación tanto como por su bienestar material, pero no por su poderío sobre otras naciones. Así como el amor por un individuo que excluye el amor por todos los demás o es amor, el amor por el país propio que no forma parte del amor por la humanidad no es amor, sino culto idolátrico (1964, p. 55).

Dicha unión simbiótica con el objeto de culto reposa en la incapacidad de subsistir solo y de expresar plenamente las propias potencialidades individuales, por ende, es capaz de hacer perder al individuo la integridad de su personalidad. Sumisión y poder son las dos formas de esta relación simbiótica con el mundo. A través de la sumisión, el hombre "trasciende el aislamiento de su existencia individual convirtiéndose en parte de alguien o de algo más grande que él, y siente su identidad en relación con el poder a que se ha sometido" o "puede intentar unirse con el mundo adquiriendo poder sobre él, haciendo de los demás partes de sí mismo, trascendiendo así su existencia individual mediante el dominio o poderío", explica Fromm (1964, p. 33). Empero, sumisión y poder son tan solo formas de adaptación y control social, y el sistema capitalista consolidado ideológicamente justifica por todos los medios una división del trabajo que refuerza el dominio para la autoconservación de la totalidad sistémica en la cual *todos* están encadenados al *Todo* para asegurar la funcionalidad reticular de la así representada vida social. Una forma de totalitarismo se hace patente: el individuo abdica sus capacidades y las proyecta en el sistema o el estado como regentes únicos.

La idolatría es un factor también presente en la relación consigo mismo. Movida por pasiones e impulsos sutilmente introyectados por los medios de comunicación masiva y estrategias de neuromarketing, la persona ya no se experimenta como ella misma, sino que se entrega gozosamente al impulso que actúa sobre ella y se proyecta en objetos externos que ya han invadido su imaginación y deseos. La integración del entretenimiento y diversión en el proceso de la socialización es cada vez más notoria en la formación misma de los individuos. Al enseñarles que de ellos depende ser cualquier cosa que decidan, de que pueden llegar a ser igualmente afortunados como la imagen ya introyectada, los individuos son convertidos en clientes y empleados de la industria cultural, sin dejar de ser objetos de esta a pesar de la libertad garantizada de cada uno, superando de esta forma, incluso, el malestar en la cultura propuesto en el pensamiento freudiano. El saber ya no aspira a una felicidad del conocimiento, sino al *statu quo*. La función de consumidor ha sido interiorizada con tanta profundidad que se revela como un elemento más de la constitución ontológica del individuo.

La producción masificada y la vigencia así reducida de las mercancías reduce, a su vez, a los individuos a ser simples portadores del intercambio, quienes seducidos por las novedades resultan sujetos al todo social, que aniquila lo singular individual. La reproducción del capital arrastra a los individuos reducidos a entidades productoras o consumidoras, exacerbando así el capital convertido por ellos mismos en una síntesis ideológica y, al mismo tiempo, específica del desarrollo económico capitalista. Bajo esta visión sistémica y reticular de la sociedad, el capital adquiere dimensiones de una fuerza anónima operante que impera en la racionalidad del proceso social y en todas las dimensiones de la vida humana. El valor de cambio reemplaza al valor de uso, y tan pronto la satisfacción de las necesidades deja de ser preeminente para la acción socioeconómica, ésta convierte a la satisfacción misma en un medio para la obtención del máximo beneficio.

Una nueva barbarie salta a la vista, barbarie que se hace patente en "la prisión al aire libre" en que ha devenido la sociedad actual, barbarie que se revela en la lucha encarnizada por la riqueza y el intercambio que privilegia los medios por los fines. La cultura, otrora vista como una obra humana para la autoconservación a la vez individual como social, ha devenido en una situación paradójica en la cual el propio proceso civilizatorio ha rebasado a la humanidad misma.

Ante tal panorama, se hace patente la indagación sobre la posibilidad de que la especie humana pueda decidir su propio devenir. A este respecto, Marcuse defiende la postura de que lo que impide el advenimiento de una sociedad libre no es que ésta sea considerada como una idea utópica, y por ende irrealizable, sino que el problema estriba en la situación objetiva que sujeta a las fuerzas de producción en la reproducción del trabajo alienado y las prácticas represivas. En concreto, es la prevalencia del sistema capitalista y la política neoliberal que la acompaña, lo que ha llevado a que la racionalidad mercantil y consumista se adentre cada vez más profundamente en la consciencia de los individuos, para terminar dominándola.

Ante este panorama tan sombrío, Marcuse, retomando la advertencia de Marx, de que la automatización completa del trabajo socialmente necesario es incompatible con el mantenimiento del capitalismo, nos plantea que la posi-

bilidad real de erradicar la pobreza mundial conduciría al surgimiento de una *imaginación productiva*:

> […] imaginación productiva como fuerza productiva científicamente conformada, a la imaginación productiva que proyecte las posibilidades de una existencia humana libre sobre la base de las correspondientes posibilidades del desarrollo de las fuerzas productivas. Para que esas posibilidades técnicas no se conviertan en posibilidades de la represión, para que puedan cumplir su función liberadora y pacificadora, tienen que ser sostenidas y conquistadas por necesidades liberadoras y pacificadoras (1986, p. 14).

Aquí vemos una nueva resignificación del término "productividad" que pasa de ser entendido como una medida de rendimiento a una categoría que expresa la relación activa y creadora del hombre con el mundo, con los demás, y consigo mismo. Fromm, refiere a ello como orientación productiva, en la cual el hombre se determina como fin en sí mismo y no como medio para una autoridad externa. La significación de la vida, por ende, solamente se puede alcanzar confiando en el potencial propio y esto implica aceptar a la incertidumbre como condición que lo impulsa a desplegar sus poderes.

> Si se enfrenta con la verdad, sin pánico, reconocerá que no existe otro significado de la vida, excepto el que el hombre da a su vida al desplegar sus poderes, al vivir productivamente; y que sólo una constante vigilancia, actividad y esfuerzo pueden evitar que fracasemos en la única tarea importante: el pleno desarrollo de nuestros poderes dentro de las limitaciones impuestas por las leyes de nuestra existencia (Fromm, 2003, p. 58).

Conclusión

La sociedad actual, determinada por una estructura impuesta por el sistema capitalista y respaldada por la ideología neoliberal que la acompaña, se determina por la persecución del propio interés en detrimento de los intereses de los demás. La eficiencia del principio de rendimiento operante es consolidada por la positividad del poder que es mucho más efectivo que la negatividad del

deber nos explica Byung-Chul Han, sin que por ello permita una ruptura entre el deber y el poder, sino al contrario, el ser productivo, es decir, rendir más a toda costa, deviene en un nuevo imperativo del deber. Sin duda, esto ha modelado al hombre hasta sus entrañas, conduciendo hacia una sociedad solitaria y cansada, en la cual la gente no soporta su propia frialdad, pero tampoco puede superarla. Este interés egoísta, defender el provecho propio, antes que nada, fue consignado por Adorno como la condición psicológica más importante para que suceda Auschwitz: "La incapacidad de identificación fue sin duda la condición psicológica más importante para que pudiese suceder algo como Auschwitz entre hombres en cierta medida bien educados e inofensivos" (2009, p. 92).

Para superar dicha condición, concluye el autor, "lo primero es procurar que la frialdad cobre conciencia de sí, así como también de las condiciones que la engendran" (2009, p. 93). La superación de los estados patológicos expuestos aquí implica cobrar conciencia de los mecanismos psíquicos de opresión y de carácter estereotipado que bloquean el conocimiento sobre ellos. En efecto, los estereotipos refuerzan el narcisismo colectivo y la colectividad ampara con la ausencia de toda autocrítica. Educar para ello sería solamente un paso hacia la recuperación de la autonomía del sujeto y conlleva la obligación de rechazar la servidumbre colectiva y la autoenajenación que la acompaña.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (2006). *Mínima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.

_____. (2008). *Crítica de la cultura y sociedad I. Prismas. Sin imagen directriz.* Madrid: Akal.

_____. (2009). *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu.

Adorno, T. y Benjamin, W. (1998). *Correspondencia (1928-1940*). Madrid: Trotta.

Adorno, T., *et al.* (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. México: Grijalbo.

Alonso, L. Introducción, En Baudrillard, J. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras.* Madrid: Siglo XXI, pp. XVI-LX.

Althuser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras.* Madrid: Siglo XXI.

Byun-Chul, H. (2012). *La Sociedad del cansancio.* Barcelona: Herder.

Echeverría, B. (2009). *Qué es la modernidad*. México: UNAM.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, S. (1991). Totem y tabú. En *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1992). El malestar en la cultura. En *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (2007). *El malestar en la cultura*. España: Folio.

Fromm, E. (1964). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad Sana*, México, FCE.

_____. (2003). *Ética y psicoanálisis*. México: FCE.

Fromm, E., *et al.* (2009). *La sociedad industrial contemporánea.* México: Siglo XXI.

Hegel, G. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III. México: FCE.

_____. (1968). *Filosofía del derecho.* Buenos Aires: Claridad.

Kant, E. (1985). *Filosofía de la historia*. México: FCE.

Lowenthal, L. (1987). *False Prophets: Studies on Authoritarianism*, Communication in Society, Volume 3. New Jersey. Transaction, Inc.

Luxemburgo, R. (2008). *Obras escogidas*. Ediciones digitales: *Izquierda Revolucionaria*, disponibles en www.marxismo.org.

Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional*. México: Artemisa.

_____. (1986). *El final de la utopía*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

Petrova, G. (2020). Los deberes de la educación: entre la nueva barbarie y la emancipación. En *Revista Propulsión*, Vol. I, No. 5, pp. 55-62.

_____. (2020). *La contienda de la educación II. Educación estética para la emancipación. Una fantasía exacta.* México: UG/FIDES.

_____. (coord.). (2022). *Perturbando la paz. Ensayos sobre educación, política y prácticas pedagógicas*. México: UG/FIDES.

_____. (2015). *La contienda de la educación. Ensayo para una teoría crítica de la educación*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

Epicuro y Herbert Marcuse. Una lectura del hedonismo desde la Teoría crítica

Santiago Juárez Salazar

Este artículo tiene como finalidad, por una parte, examinar la forma en que el hedonismo ha sido leído desde el pensamiento y la Teoría crítica, y ubicar sus reflexiones en el problema de la autonomía. Por otra, tiene la finalidad de rescatar algunos elementos de la filosofía epicúrea para oponerse al estado de cosas actual de la sociedad. En el primer apartado haré un recorrido de la filosofía epicúrea desde la lectura hecha por la Teoría crítica y otros enfoques de pensamiento crítico. Haciendo hincapié en cómo se posiciona el epicureísmo en lo que corresponde a las reflexiones sobre el sujeto y su autonomía. En el segundo y tercer apartado, se expondrá la forma en que Herbert Marcuse aborda el hedonismo y el epicureísmo, así como el contraste de la lectura que el filósofo utilitarista Jean-Marie Guyau hace de la propuesta de Epicuro. Por último, en el cuarto apartado, haré un rescate del momento especulativo del epicureísmo desde la perspectiva de Karl Marx.

El epicureísmo desde sus tensiones

La siguiente exposición de la filosofía de Epicuro no tendrá una finalidad exclusivamente introductoria. Por el contrario, me interesa en mayor medida hacer hincapié en el carácter dialéctico del epicureísmo, concentrarme en sus tensiones y momentos polémicos. A grandes rasgos, la de Epicuro fue la escuela de pensamiento que, durante el helenismo y el periodo romano, defendió la tesis del atomismo y la libertad de la naturaleza en claro enfrentamiento con la doctrina determinista de los estoicos. Sin embargo, resulta necesario exponer claramente

otros varios aspectos de su propuesta filosófica con el fin de comprender la forma en que esta refleja las contradicciones propias de la idea moderna de autonomía individual.

La doctrina epicúrea puede dividirse en tres bloques. A saber, su física, su canónica y su ética. Respecto a su física, el epicureísmo defiende el atomismo de Demócrito. Lo que hay es vacío y átomos, de los cuales, como parte mínima, se componen los cuerpos compuestos, es decir, el mundo. Epicuro se inclina por la partícula, es decir, por el átomo, que, según sus palabras, se *resiste* ante la totalidad de los cuerpos compuestos. Estás partículas "llenas de resistencia, han de subsistir en medio de las disoluciones de los cuerpos compuestos, en un estado de plenitud de su naturaleza si son cuerpos que no disponen de medios o maneras de ser disueltos" (Epicuro, 2012, p. 52).

Este pasaje de la *Carta a Heródoto* describe cómo el átomo, como unidad, tiene que resistirse a su disolución, es decir, a aquello que lo identificaría plenamente con la determinación de los cuerpos compuestos y le haría perder, en última instancia, su unidad. Esta resistencia fue un excelente motivo para las reflexiones del joven Karl Marx (2012) sobre el epicureísmo, como revisaremos en el cuarto apartado. Él la relaciona con el *clinamen*, el movimiento indeterminado de desviación del átomo que nos llega gracias al gran poema *La Naturaleza* de Tito Lucrecio Caro (2003). Este movimiento señalado por el poeta latino como *exiguom clinamen* (pequeña desviación o declinación) sucede "en dirección indeterminada y en momento indeterminado" (2003, p. 188). Si el ser humano está compuesto por estas partículas, este movimiento de desviación se convierte en el fundamento de la voluntad humana, pues de él "deriva esa facultad innata en nosotros" (p. 188). Y el poeta resalta que sin este movimiento los átomos no podrían reunirse en conglomerados, en cuerpos compuestos y así posibilitar la existencia de las cosas. Pues la pura caída recta, determinada por el propio peso del átomo en el vacío, no permitiría el choque o encuentro de estas partículas. En el *clinamen* ya encontramos el enfrentamiento entre la partícula y el compuesto, pero también su correlato en la voluntad humana frente a sus propias determinaciones exteriores, que es en donde se encuentra la optimista confianza del epicureísmo en la libertad del sujeto, en su defensa de la autonomía. El individuo también debe resistirse a su disolución.

Respecto a su canónica, se ha interpretado el epicureísmo como un empirismo radical. Es el caso de Theodor W. Adorno para quien el epicureísmo: "Pone de relieve mucho más fuertemente que Demócrito el momento de la percepción sensible, que es para él la fuente única y verdadera de conocimiento" (Adorno, 1977, p. 158). Incluso se le coloca "a la altura del sensualismo de Hume" (p. 158). Epicuro propone la teoría de las imágenes que nos llegan fielmente de los objetos, pues cree necesario dar por garantizado que "en la envoltura de los cuerpos visibles se formen unas realidades semejantes" (Epicuro, 2012, p. 54). Dichas realidades se desprenden de los cuerpos y viajan hasta nuestro cuerpo, también compuesto por átomos, en donde encuentran plena adecuación con los átomos que nos constituyen, con nuestra sensibilidad: "Es preciso también hacerse a la idea de que nosotros vemos y entendemos las formas de las realidades objetivas por medio de la irrupción en nosotros de parte de estas realidades" (p. 55). Aunque Lucrecio denomina a estos desprendimientos o efluvios como "simulacros" (2003, pp. 247, 284-285), Epicuro les otorga el nombre de "imágenes" o "arquetipos" (2012, p. 54). Debido a dicha adecuación y transparencia de los simulacros que llegan a la sensibilidad, esta equivalencia de las imágenes captadas "son los seres auténticos y a los que nos referimos con el apelativo de verdaderos" (pp. 56-57).

Pero la particularidad de las sensaciones entendidas como experiencia subjetiva también es puesta en entredicho por la convención, perfectamente reconocida por Epicuro. El caso del lenguaje se convierte tan solo en primer ejemplo: "Y sucedió que más tarde cada pueblo convino por acuerdo general en fijar nombres particulares con vistas a que las expresiones resultaran en el momento de ser expresadas menos equívocas entre sí y más breves" (Epicuro, 2012, p. 68).

Si las barreras trazadas con claridad, propias del sistema, ya eran borrosas entre la física y la ética, es decir, entre el átomo y el sujeto, en este punto terminan por ser eliminadas al estar atravesada también la canónica por las preocupaciones éticas. Las opiniones rechazadas por el epicúreo son aquellas que deciden ignorar o establecerse más allá del criterio último de la sensibilidad. Pero en todo momento Epicuro admite que estas forman las creencias e inter-

vienen en las restantes sensaciones, "echándolas a perder". Así lo expone en sus Máximas Capitales:

> XXIV. Si descartas a la ligera cualquier sensación y no distingues entre una opinión que está pendiente de confirmación y la que está ya confirmada por el criterio de la sensación, los sentimientos y cualquier enfoque esclarecedor de la inteligencia, echarás a perder por tu estúpida opinión también las restantes sensaciones, con lo que descartarás la totalidad de los criterios (2012, pp. 95-96).

La opinión cumple el papel de mediación, por mucho que se reconozca a la sensibilidad como criterio de verdad. Epicuro se encuentra tan consciente de ello que tiene que intervenir a la canónica con sus inquietudes éticas. Cuando la sensibilidad no alcanza para rechazar una opinión común, convencional, el otro criterio usado por el epicureísmo es el de la imperturbabilidad o *ataraxia*. La explicación de un fenómeno tiene que ser la que no cause un temor injustificado al ser humano: "demos cuenta igualmente con qué explicaciones es posible alcanzar un estado de imperturbabilidad" (p. 70). Es ahí donde establece su rechazo total y frontal contra la opinión de la intervención de los dioses, la mítica idea de destino, el determinismo naturalista y el temor a los fenómenos celestes.

Epicuro quiere establecer en la sensibilidad el criterio de su canónica, pero entiende, al mismo tiempo, que la experiencia no puede valerse por sí misma, no existe una autenticidad de esta. Su propia doctrina del atomismo se fundamenta, por medio únicamente de la razón, en el criterio ético y no en el criterio empírico. Ante el carácter social y convencional de las opiniones y las supersticiones, Epicuro se aferra a la autonomía del sabio y su pensamiento. De esta forma la felicidad termina por estar más bien ligada a la razón que a la sensibilidad. En ello encontraremos la principal diferencia con el hedonismo cirenaico.

Ya establecido el criterio de la imperturbabilidad y el uso de la razón que este conlleva, llegamos a la doctrina de la equivalencia de las hipótesis. Se trata de un campo de batalla importante en la lucha del epicureísmo contra el determinismo. La filósofa francesa Francine Markovits, en su *Marx en el jardín de Epicuro* (1975), denomina como "equivalencia de las hipótesis" a lo

que Epicuro expone en la *Carta a Pítocles* con respecto al conocimiento de los cuerpos celestes: "hay que pensar que el fin del conocimiento de los cuerpos celestes (…), no es ningún otro sino la imperturbabilidad y una seguridad firme, justamente como es el fin del conocimiento relativo a las demás cosas" (2012, p. 73). Debe notarse que inmediatamente después se expresa que este es el fin del conocimiento del resto de las cosas. Se trata de un criterio general de la canónica epicúrea, aunque en esta epístola se haga énfasis en los meteoros. Markovits la caracteriza afirmando que "allí donde debería estar el criterio de verdad de una ciencia, se encuentra el desprecio por las ciencias positivas y la equivalencia de las hipótesis" (1975, p. 15). Esta multiplicidad de hipótesis (equivalentes), tendría como preocupación no solo la ataraxia, sino la propia libertad de la naturaleza, es decir, ir contra las teorías deterministas. Para Epicuro el dar una sola explicación basada en cierto tipo de opiniones, cuando los fenómenos dejan abierta la puerta para otras hipótesis es inadmisible:

> Y aportar una explicación única de estos hechos cuando los fenómenos visibles están reclamando varias es cosa de locos y no tratada adecuadamente por quienes practican esa estúpida astrología y atribuyen las explicaciones de determinados fenómenos a varias nociones, que es lo que ocurre cuando se obstinan en no dejar nunca a la naturaleza divina libre de la esclavitud de unas tareas (Epicuro, 2012, pp. 84-85).

De esta forma la libertad del pensamiento en proponer otras hipótesis es la libertad de la naturaleza que queda liberada de tareas. Y esta libertad, también supuesta desde el *clinamen*, es el fundamento teórico epicúreo para asumir la libertad del sujeto. Así combatía Epicuro la mítica idea de destino tan arraigada en el helenismo. En la cita anterior, su argumentación, fuertemente política, va también contra la superstición de esa "estúpida astrología". Pero también se enfrenta al determinismo de los naturalistas y, como señala Markovits, a la ciencia positiva. Los astrónomos representaban para el epicureísmo un discurso que hace uso de artificios esclavizadores. Así, se buscan explicaciones "sin miedo a los artificios de los astrónomos, propios de esclavos" (Epicuro, 2012, p. 76). En este punto nos encontramos con una de las ideas más agudas de esta

filosofía. El epicureísmo no enfrenta a la superstición y al pensamiento naturalista como dos enemigos totalmente separados. Aunque Epicuro se aferra a la razón para buscar la felicidad, sabe bien que esta puede llevarnos una vez más al mito y a la superstición tan pronto como se incline a la idea de necesidad y la eliminación de la libertad humana.

> Porque era mejor atenerse a la explicación mítica de los dioses que ser esclavo del Destino propugnado por los naturalistas, pues aquélla subraya la esperanza de ofrecer disculpas a los dioses tributándoles honores, y en cambio el Destino contiene en sí una necesidad inexorable (pp. 91-92).

Encontramos en esta crítica una idea cercana a la expuesta por Max Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* (1998):

> De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta (p. 80).

Epicuro advierte que los dos modelos se limitan a confirmar la "eternidad de lo existente". Ve en el mundo descrito por los astrónomos las mismas consecuencias que el mundo encantado por los dioses y las supersticiones, a saber, la subordinación del ser humano al orden existente entendido como necesario, la total dependencia a sus cadenas causales y la repetición de tareas en la naturaleza. La posibilidad, que se plantea el epicúreo, de pensar contra las opiniones y convenciones que atemorizan al ser humano es, sin embargo, algo propio de la tendencia ilustrada de "liberar a los hombres del miedo" (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 59). No es sino el programa ilustrado del "desencantamiento del mundo" (p. 59). Y en el epicureísmo esto queda limitado al ejercicio del sabio que se abstrae del mundo, que es la figura que tiene ya lograda su ataraxia, que ha vencido el miedo.

Esta ataraxia o imperturbabilidad a la que aspira el epicúreo constituye la parte central de la ética en esta escuela filosófica. Epicuro propone, con el fin de alcanzarla, el tetrafármaco, expuesto en las primeras cuatro de sus Máximas Capitales (2012, p. 93). Primero, es necesario entender que los dioses, como seres dichosos, no tienen nada que ver con nosotros ni intervienen en nuestro mundo, puesto que ninguna necesidad hay en ellos de tales pretensiones. Por otra parte, tampoco la muerte tiene algo que ver con nosotros, pues representa una condición ajena a la sensibilidad que es la única que puede afectarnos. Eliminados esos dos temores, las dos máximas siguientes son las que importan respecto a las reflexiones que atañen a dicha sensibilidad y los placeres. En la tercera máxima, Epicuro entiende por placer la supresión de todo dolor. Por lo que alcanzar la vida gozosa es una meta fácil de alcanzar. Por su parte, para finalizar este remedio de cuatro partes, el dolor en sí mismo, nos dice Epicuro, es fácil de evitar y tolerara en lo general, incluso el dolor agudo no suele durar mucho. Esta tolerancia al dolor es importante para entender lo que el epicúreo entiende por felicidad como una cuenta de los placeres y dolores. Existen dolores que vale la pena pasar porque las consecuencias a futuro traerán mayor placer que si se evitan. Y no todo placer es bueno o malo en sí mismo, sino, también, en función de las consecuencias que traiga a largo plazo. La felicidad epicúrea se alcanza así mediante la distinción y jerarquización entre placeres. Por ello el epicureísmo no puede ser plenamente identificado con el hedonismo.

> En todo caso, la teoría de Epicuro niega por su conformación la figura radical de un hedonismo como el de Aristipo que ha establecido como el único valor de la vida la consecución inmediata del placer aquí y ahora; y, sin embargo, pese a su comportamiento moderado y su ética más bien próxima a la de la Stoa, ha sido calumniado como hedonista (Adorno, 1977, p. 156).

Lo que encontramos en el epicureísmo es, por el contrario, un cálculo, propio de la astucia del sabio, propio del uso de la razón, que escapa de la particularidad de las sensaciones y su inmediatez. Pero negar la particularidad de las sensaciones tiene como fin el salvaguardar la autonomía del sujeto que debe tener la capacidad de administrar y planear para asegurar su felicidad.

En este punto es evidente aquello que afirma Adorno sobre esta escuela de pensamiento: “hay en la filosofía de Epicuro un rasgo subjetivista muy fuerte” (1977, p. 158). Ante las cadenas causales de la totalidad de los cuerpos compuestos, el epicureísmo se inclina por la autonomía del átomo en la espontaneidad del *clinamen*, un movimiento de declinación indeterminado que niega la necesidad a la que se vería sometido el átomo. Pero también busca que el individuo se sobreponga a las determinaciones del mundo. En este sentido, el joven Marx descubrió, en su tesis doctoral *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (2012), el verdadero principio de esta propuesta filosófica: “deja de quedar encubierto por más tiempo el verdadero principio de Epicuro: la autoconciencia singular-abstracta” (p. 107). No se trata del átomo como principio, como *arjé*, sino que este es, en todo caso, la imagen que tiene en la hipótesis física la autonomía de la autoconciencia singular-abstracta, la autonomía del individuo. Este repliegue al individuo dispara las advertencias.

> En los períodos individualistas, en los que por tanto el sujeto individual está vuelto hacia sí mismo, como acontecía en la escuela epicúrea, se convierte por el contrario el individuo en su propio fin, por cuanto que se cultiva solo a sí mismo, con lo que se atrofia necesariamente (Adorno, 1977, p. 155).

Con todo, la otra parte relevante de su ética es la del pacto y la amistad, que representan el mismo problema que la convención para la autonomía del individuo. Estos son también la forma que toma en la vida social el cuerpo compuesto por átomos y, por tanto, la tensión entre el individuo autónomo concebido en la figura del sabio con el resto de la especie. Una vez más esta filosofía va contra sí misma. Lo que incomoda, dice Markovits, “a un lector moderno es que Epicuro jamás trata de integrar su propio discurso” (1975, p. 28). Epicuro mantiene abiertas una serie de contradicciones en su propia filosofía, que, sin embargo, muestran la no-reconciliación del sujeto con la realidad. Para sostenerse lejos del temor del mundo exterior y mantenerse en seguridad, el sabio requiere al final el pacto con los demás.

Con bastante inhibición, se reconoce la vulnerabilidad, que es lo que lleva al pacto de los individuos supuestamente autónomos y aislados. De esta forma la justicia es vista como un "pacto de no perjudicar ni ser perjudicado en ningún momento" (Epicuro, 2012, p. 97). La causa para esta salida práctica es "la posibilidad de procurarse la máxima seguridad del prójimo" (p. 98). Esto marca la arraigada desconfianza al prójimo propia de una época de filosofías vueltas al individuo como es el helenismo. Sin embargo, el sabio se define por la búsqueda de la amistad. La amistad tiene un carácter mucho más privado, en donde la vulnerabilidad humana puede desenvolverse con determinada limitación. Es a lo máximo que puede aspirar una figura aislada como la del sabio: "De todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad" (p. 96). Así termina por caracterizar la vida social y la vida privada la filosofía de la autoconciencia singular-abstracta gestada en el helenismo.

El hedonismo cirenaico desde Herbert Marcuse

Antes de los epicúreos, la escuela cirenaica, identificada plenamente con el hedonismo, había ya polemizado con la idea de felicidad entendida en su forma general, es decir, como la agrupación y superación de los intereses particulares a razón del interés general. A diferencia de la exposición del epicureísmo, para el caso de los cirenaicos basta con revisar lo correspondiente a su hedonismo, es decir, su doctrina de los placeres y marcar brevemente sus diferencias con el epicureísmo, en las cuales profundizaremos en el siguiente apartado.

Es en torno a Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates, que se forma esta escuela. Aristipo sostenía, al igual que Epicuro, que existía el placer y el dolor. Sin embargo, no hace la distinción de placeres propias del cálculo: "no difiere un placer de otro, ni ninguno es más placentero que otro" (Laercio, 2007, p. 126). Cada uno de estos placeres es un fin en sí mismo, que no debe subordinarse a la felicidad, idea que rechazan tajantemente. El placer es el fin y, como tal, este difiere de la felicidad, pues "el fin es el placer en particular, y la felicidad consiste en la combinación de los placeres particulares" (p. 127). La filosofía cirenaica es consecuente con su consideración de cada placer como fin en sí mismo. Ellos subordinan cualquier relación social al placer que estas

tienen como consecuencia: “Para ellos no existe en absoluto el agradecimiento ni la amistad ni la beneficencia, por el hecho de que no elegimos estas cosas por sí mismas, sino por sus provechos, y cuando éstos no se presentan tampoco se dan estas acciones” (p. 129). Su diferencia principal con el epicureísmo es que para este la felicidad aglutina a los placeres particulares y se convierte en el fin. Por esta razón, la amistad suele ser un fin preciado debido a la seguridad y felicidad que da, a pesar de los posibles dolores que cause. En cambio, la amistad del hedonista cirenaico no puede existir por sí misma, pues tan solo se busca por el placer inmediato. Esta oposición entre el modelo hedonista cirenaico y la felicidad epicúrea serán objeto de análisis por parte tanto del teórico crítico Herbert Marcuse como del utilitarista francés Jean-Marie Guyau.

Entender la forma en que el epicureísmo se posiciona frente a las contradicciones del hedonismo supone profundizar en las consecuencias de la elección por el placer inmediato propia del hedonismo cirenaico. En *Cultura y sociedad* (1967), Marcuse dedica un apartado al análisis y contraste de la escuela cirenaica y la epicúrea, las dos representantes del hedonismo en la filosofía antigua. Ahí da cuenta de las profundas diferencias entre estas dos formas de hedonismo y comienza su reflexión apuntando hacía el problema de la inmediatez cirenaica.

En la propuesta cirenaica se opta por sentir los placeres de manera tan frecuente como sea posible y así satisfacer las necesidades e instintos del ser humano. Estos no pueden postergarse en función de un cálculo final que otorgue una felicidad estable y duradera en el tiempo. Existe en la escuela cirenaica un rechazo a la felicidad. Se encuentran atrapados en la inmediatez. Los cirenaicos adquieren así un tipo de posicionamiento y compromiso frente a la realidad dada: “Al remitir la felicidad a la entrega inmediata y al placer inmediato, el hedonismo es fiel a las circunstancias que se encuentra en la estructura misma de la sociedad antagónica” (Marcuse, 1967, p. 100).

Marcuse advierte la secreta complicidad con el estado de cosas dado que esta actitud encierra. Este mundo solo puede ser objeto de placer si hay pura receptividad, pura pasividad ante las cosas tal cual aparecen. Apenas aparece en escena la reflexión, la posibilidad de encontrar placenteras las experiencias de este mundo se ve comprometida:

> En esta forma de la sociedad el mundo, tal como es, puede convertirse en objeto de placer solo cuando todo lo que en él hay, los hombres y las cosas, sean aceptados tales como aparecen, sin que el que goza tenga conciencia de la esencia de este mundo; es decir, de sus posibilidades supremas de acuerdo con el desarrollo alcanzado por la fuerza de producción y por el conocimiento (Marcuse, 1967, p. 100).

En la cita anterior Marcuse habla de un sometimiento y aceptación total e inmediata con el estado actual de cosas por parte de este hedonismo inmediato propio de los cirenaicos. Se trata de una postura acrítica frente a la sociedad en donde tiene lugar el acceso a los placeres y que también los posibilita. La inclinación que tienen los cirenaicos por lo particular no solo se manifiesta en la singularidad de cada experiencia de placer, sino en su idea de que, sea lo que sea la felicidad, esta es siempre algo subjetivo. Existe en ellos una renuncia a someterlo ante la felicidad general, a un interés general. Con la escuela cirenaica, dice Marcuse, el interés individual se valora en sí mismo "está justificado frente toda generalidad" (1967, p. 103). Pero esta renuncia tiene una naturaleza ambivalente, posee dos momentos que vale la pena aclarar.

Por una parte, encontramos en este hedonismo inmediato la resistencia propia del sujeto ante la generalidad. Procura la diversidad de placeres, cualitativamente distintos pero equivalentes como fines en sí mismos, que puede experimentar el individuo, pero también la multiplicidad propia del interés de cada individuo frente al resto. Y al mismo tiempo, por estar vuelto al individuo, este hedonismo deja intacta la generalidad que rechaza, conciliándose con ella. Marcuse trata esta ambivalencia como la consecuencia de la contradicción entre "los intereses generales y los particulares, entre la razón y la felicidad" (1967, p. 102). Esta es una contradicción que opera en el mundo, en la sociedad de clases, y hace referencia a las posibilidades no realizadas que contrastan con el estado real y actual de la sociedad: "El hedonismo es el polo opuesto de la filosofía de la razón. Ambas corrientes de pensamiento han conservado, de manera abstracta, posibilidades de la sociedad existente que hacen referencia a la sociedad humana real" (p. 102).

El proyecto de la razón implica la organización de las relaciones vitales, por lo que los intereses de los individuos quedan subsumidos a dicha organización. Este interés, propio de la planeación racional de la sociedad, se enfrenta al sujeto como algo ajeno y que va contra su propia satisfacción. Marcuse nos describe la inexistente conciliación entre los intereses generales y los particulares: "El verdadero interés (de la generalidad) se cosifica frente a los individuos y se transforma en un poder avasallante" (p. 102).

De esta forma Aristipo y sus seguidores ponen sobre la mesa la posibilidad de no subordinar la particularidad de la felicidad de cada sujeto a la totalidad de la felicidad de la especie. Pero la felicidad particular defendida por los cirenaicos es abstracta. Cuanto más se defiende esta felicidad rechazando al interés general, los individuos más se oponen también entre sí y quedan aislados. Al igual que el sabio epicúreo, aunque con distinta intención, el hedonista tiene que abstraerse de las determinaciones extrínsecas, es decir, de su relación con el mundo: "La felicidad abstracta corresponde a la libertad abstracta del individuo monádico" (Marcuse, 1967, p. 103). En consecuencia, este abstraerse de la generalidad implica una sumisión a tal generalidad en tanto que se deja intacta al refugiarse el individuo en sí mismo. Marcuse plantea que el hedonismo cirenaico "reconcilia la felicidad particular con la desgracia general" (p. 103). A pesar de eso, en su momento de resistencia, el hedonismo tiene siempre un elemento transgresor, pero el cual se diluye enseguida. Puede propiciar la insatisfacción de la conciencia por su falta de libertad, poniéndose en contra del orden que produce la miseria. Pero en tanto que reconoce inmediatamente como valiosos en sí mismos los intereses de los individuos, renunciando a la revisión racional de los placeres como en el caso epicúreo, se compromete con esos intereses que tienen su origen en la sociedad a la que se oponía. Al entender la felicidad subjetiva de forma abstracta, no atiende las determinaciones de esta, es decir, la forma en que los intereses del individuo son determinados por esa generalidad que buscaba negar, dejándola intacta como la fuerza que los somete.

Con esta evaluación, en la que el hedonismo deja expuestas las contradicciones de la sociedad tanto helénica como moderna, Marcuse puede reconocer que este profundo relativismo en el pensamiento de la escuela cirenaica no es un error lógico propio de su propuesta filosófica, sino que debe ser rastreado

hasta “la estructura de las relaciones sociales a las que el hedonismo está vinculado y todo intento de evitarlo mediante una diferenciación inmanente conduce a nuevas contradicciones” (1967, p. 103). Detecta en el epicureísmo, el segundo modelo de hedonismo, un intento de esta “diferenciación inmanente”.

La contradicción a la que conducirá la diferenciación de los placeres que Epicuro introduce, como forma de aplicar la razón a la felicidad, de intentar superar la contradicción entre ellas dos, tiene implicaciones profundas en la idea de autonomía, que una vez más será puesta en entredicho. Es otra manifestación del carácter dialéctico del epicureísmo, que nunca cierra sus propias tensiones. Estamos ante lo que Adorno detectó en el epicureísmo como “conceptos aporéticos”. Su naturaleza aporética no se debe solo a que provienen de una aporía, sino a que ocasionan otras. En la intensión de darles alguna resolución es cuando, explica Adorno, “se cierra un agujero y se abre en cambio otro” (1977, p. 159). Como también advierte Marcuse, el intento de liberarse de una contradicción, conduce a otras.

Comparación del hedonismo cirenaico y el epicureísmo en Herbert Marcuse y Jean-Marie Guyau

A partir del momento en que se hace una oposición tan marcada entre la filosofía cirenaica y el epicureísmo, ya se ha renunciado a la lectura del epicureísmo como una escuela que simplemente recupera la ética cirenaica, haciéndola una expresión simple del hedonismo. Lo que está en juego en el pensamiento de Epicuro son las ideas precursoras de un hedonismo más sofisticado. Se trata del utilitarismo, en donde los placeres particulares cumplen una función en la cuenta final de la felicidad. A decir verdad, John Stuart Mill, en *El Utilitarismo* (2014), adopta la misma definición de felicidad que el epicureísmo: “Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor” (p. 60). El dolor es parte fundamental del cálculo para la felicidad. En él ya hay un reconocimiento de que los fines también pueden ser entendidos como “medios para la promoción del placer y la evitación del dolor” (p. 61). Los fines son lo deseable, es decir, el placer y la ausencia de dolor.

Tenemos entonces que el placer es fin y medio. Por mucha importancia que se le dé, siempre puede desplazarse hacía una preocupación posterior, subordi-

narse a otra forma de placer. Marcuse identifica esto como la introducción en el epicureísmo de un tipo de placer verdadero, un intento por conciliar verdad y felicidad. El papel de la razón desplaza entonces a la importancia de la sensibilidad: "La razón, que es la que hace posible apreciar el valor de un placer instantáneo y del dolor subsiguiente, se transforma en árbitro del placer e incluso en placer supremo" (Marcuse, 1967, p. 104). La función de la razón es la de evaluar cada placer particular e inmediato que Aristipo consideraba fin en sí mismo. La tranquilidad o ataraxia del sabio epicúreo consiste en someter el placer por medio de la razón.

En la obra *La Moral de Epicuro* (1907), el filósofo francés Jean-Marie Guyau también compara al hedonismo cirenaico con el epicureísmo. Guyau, al igual que Marcuse, señala que la diferencia principal entre Epicuro y Aristipo, entre el hedonismo y la felicidad epicúrea, era el cálculo y administración de los placeres a lo largo del tiempo. El hedonismo de Aristipo se abstrae del tiempo, se abstrae al momento, a lo inmediato. Es, en efecto, una inclinación más disoluta. Ahí los fines perseguidos son particulares, "tanto como hay placeres particulares" (Guyau, 1907, p. 49). La felicidad del epicureísmo es *el placer*, mientras el hedonismo cirenaico o inmediato se evoca a la multiplicidad de *los placeres*. En sus respectivos fines uno y otro cambian su enfoque. En uno el fin es la generalidad de la felicidad que disciplina y articula los placeres individuales. Mientras que el enfoque cirenaico es el de los múltiples fines sin los cuales el compuesto de la felicidad no podría existir. Hasta este punto la lectura de Marcuse y Guyau es la misma. Pero el segundo busca en todo momento reivindicar el utilitarismo en general y lo que Epicuro representa para este. El teórico crítico, por su parte, está más interesado en advertir las contradicciones que la propuesta epicúrea deja expuestas. A pesar de esta diferencia de inclinaciones, la agudeza de los dos filósofos los hace llegar a conclusiones bastante cercanas.

Y es precisamente esta propuesta ética de la felicidad otro punto de tensión dentro del epicureísmo. Mientras que es una filosofía que se inclina por el individuo y lo particular, este individuo humano debe aprender a administrar racionalmente la heterogeneidad de sus apetitos y de ello depende alcanzar la meta propia del sabio epicúreo. Su autonomía se encuentra reglamentada. Toda su preferencia por lo singular termina por subordinarse a la generalidad de

un proyecto. Más tarde el utilitarismo hará lo mismo con toda felicidad de los individuos a razón de la felicidad de la totalidad de la especie.

En el hedonismo inmediato de Aristipo, por otra parte; se debe "hacer nuestra voluntad tan variable y tan fugitiva como los placeres que ella desea" y, continua Guyau, "fraccionarla entre mil fines sin poder ligar a ninguna unidad todos esos fragmentos dispersos" (1907, p. 49). Aunque el francés no lo haga explícito, parece que, en este mismo acto, la voluntad misma desaparece. Y esto es así para las dos formas de hedonismo aquí tratadas. Si no hay unidad, la voluntad del individuo se disuelve, pero si se reglamenta, parece que su libertad, tan preciada por el epicúreo, queda restringida. "La previsión, que presidiera a las acciones, las subordinaría a una regla y las subordinaría a un fin superior, le parece a Aristipo una tortura y, según su propia frase, una servidumbre" (Guyau, 1907, p. 49). En el acto del hedonista de renunciar a la previsión, observa Guyau, se hace esclavo del presente. En su comparación, el utilitarista Guyau logra, al igual que Marcuse, caracterizar de forma adecuada el problema de la libertad en el epicureísmo, pero también en la modernidad.

Tanto Aristipo como Epicuro anhelan la libertad y repudian la servidumbre. Y de alguna forma la autonomía se les termina resbalando de las manos. El primero a razón de la ceguera de sus apetitos inmediatos, el segundo a razón de su propio proyecto de felicidad que lo lleva a su propia reglamentación. Pero es este segundo modelo el que siempre ha sido de agrado al espíritu ilustrado, adepto a la planeación y el cálculo. Este, en palabras de Guyau, "produce una libertad más grande que el desorden y la usurpación de las pasiones entre sí" (1907, p. 50). La recuperación utilitarista del epicureísmo se encarga de asimilar la libertad al orden y de ampliarle al individuo el campo de observación de sí mismo para su proyecto de felicidad. De lo contrario, la voluntad quedaría limitada debido a que se ha decidido "prohibirle mirar adelante o hacia atrás, impedirle, en una palabra, el reconocerse en el pasado y proyectarse en el porvenir" (p. 50). No se puede dejar de observar una predilección por el continuo temporal, que se le debe transparentar a la conciencia hacia adelante y hacia atrás, en donde no puede existir incertidumbre.

Para darle certeza al individuo y su unidad, Epicuro, tan adepto a las equivalencias, decide deshacer la equivalencia de los placeres y los distingue, los

coloca dentro de una jerarquía. Por tanto, el filósofo del jardín es, para Guyau, un consecuencialista. Son las consecuencias lo que permite hacer una gradación de los placeres. En este punto encontramos el sustento innegable del epicureísmo como precursor del utilitarismo:

> Desde que el placer, en vez de ser considerado como un fin inmediato, se convierte, fecundado por la idea de tiempo, en un fin verdaderamente último y final, propuesto por objeto y término a la vida entera, toma un nuevo nombre, y la doctrina de la voluptuosidad se transforma en doctrina de la utilidad (Guyau, 1907, p. 51).

Este cálculo y reglamentación autónoma es interpretada por el utilitarismo como libertad: "dados un dolor o un placer presentes, la doctrina utilitaria de Epicuro nos deja dotados de cierta libertad frente a ellos" (1907, p. 53). La posibilidad de absorberlos en el cálculo se interpreta como libertad debido a que se asume como un control autónomo de lo que nos viene del exterior, lo que nos afecta del mundo.

En este punto, al utilitarista no le queda más opción que admitir la inversión de medios y fines.[1] Cada placer en su particularidad es un bien en sí mismo, no obstante:

> Si se compara el bien que cientos placeres encierran con el mal que producen, es prudente el rechazarlos, como medios imperfectos, como malos instrumentos: siendo enteramente buenos por sí mismos, dejan de ser fines por sí mismos; esta es una aparente contradicción que, sin embargo, aceptan Epicuro y todos los utilitarista (Guyau, 1907, p. 52).

Lo que Guyau explica es que el paso entre fin en sí mismo y medio o instrumento que cada placer particular tiene depende del rendimiento que genere en

[1] Recordemos lo dicho por el propio Mill acerca de que las cosas son deseables "ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor" (2014, p. 61). Ya encontramos aquí la inversión operando.

la felicidad o ataraxia del futuro. Los placeres individuales se vuelven instrumentos, medios encadenados y asimilados a la maximización del placer. El dolor se vuelve también aceptable, debido a su función en el cálculo final de la felicidad. Lo que el mal del dolor representaba como contrario radical del placer es convertido en aceptable en tanto que se subsume también como medio para maximizar el placer futuro. Es el sufrimiento del mundo como sacrificio a la astucia del sabio epicúreo o al utilitarista que busca la felicidad. Pero la ataraxia, como equilibrio logrado por medio de la inteligencia, es demasiado frágil. Si se comete cualquier error mínimo en el cálculo de los placeres postergados y los dolores admitidos como inversión, lo que debía llevar a la felicidad termina por conducir a la desgracia. La inteligencia tenía que ser el instrumento para la felicidad, pero de nuevo el utilitarismo nos conduce a la inversión de medios y fines. Sin la inteligencia, que evalúa los placeres y dolores particulares, la inmediatez de estos aniquilarían al individuo y su pretendida unidad. La felicidad pasa a ser sacrificada si la inteligencia falla en su cálculo con tal de que esta continue operando: "He aquí, por tanto, una importancia extraordinaria atribuida de repente, en la doctrina utilitaria, a la inteligencia; ésta conserva siempre, es verdad, su lugar de medio; pero sin este medio, no se puede ya de ningún modo alcanzar el fin" (Guyau, 1907, p. 53).

El siguiente paso, como de manera precisa advierte Marcuse, es que la operación del pensamiento se convierta en el placer mismo: "La razón, que es la que hace posible apreciar el valor de un placer instantáneo y del dolor subsiguiente, se transforma en árbitro del placer e incluso en placer supremo" (1967, p. 104).

El epicureísmo, que había optado por lo particular, por el individuo, por el átomo, termina por inclinarse hacia la totalidad. Y el proyecto utilitarista termina por asimilar el placer particular a la felicidad y la felicidad individual a la de la especie. Guyau mismo caracteriza esta relación entre lo particular y la totalidad en Epicuro, quien, a sus palabras, nos propone: "un bien que rebasa y engloba todos los bienes particulares, un *todo*" (1907, p. 53). El papel de la razón y su relación con el ideal de felicidad mantiene "la tendencia a rebasar todo objeto particular" (p. 53). El sujeto debe dominar sus pasiones cuando las hace "entrar en el *todo* de la vida" (p.54). La tranquilidad epicúrea es posible solo gracias al orden y dominio que la inteligencia pone sobre el mundo.

Marcuse, por otra parte, identificó bien a Aristipo como un atomista del placer. Su percepción del tiempo es la de los instantes aislados, sometidos a placeres inmediatos y particulares, desligados del encadenamiento de experiencias que constituyen la conciencia. Es la sensibilidad entendida en toda su corporalidad. El filósofo alemán describe la forma en que el epicureísmo, en contraste a la filosofía cirenaica, elimina la posibilidad de la apertura al mundo que supone esta corporalidad:

> El placer es mutilado, en la medida en que la relación cautelosa, equilibrada, reservada, de los individuos con respecto a los hombres y las cosas no quiere ceder su dominio allí donde realmente puede proporcionar felicidad: en tanto entrega al gozo. La felicidad se encuentra en el orden antagónico de la existencia como algo que escapa a la autonomía del individuo, que no puede ser provocado ni controlado por la razón; hay algo que viene de afuera, que es contingente, que se ofrece por sí mismo, y que pertenece esencialmente a la felicidad; en esta exterioridad, en este encuentro inocente, desprejuiciado y armonioso del individuo, con algo en el mundo, reside precisamente el placer (Marcuse, 1967, p. 104).

Más allá del hedonismo de la inmediatez, la sensibilidad, como receptividad a los objetos, deshacía el aislamiento que caracteriza a estas filosofías individualistas. El momento transgresor del hedonismo, garantizado por el predominio de la sensibilidad, queda así enterrado en la filosofía de Epicuro en su interpretación utilitarista. A la apertura de la sensibilidad, Marcuse opone la aproximación de la razón al objeto. Para esta el objeto es algo extraño que tiene que asimilar: "la razón tiene que superar esta extrañeza, concebir al objeto en su esencia: no como se da y como aparece, sino tal como ha sido transformado por la razón" (1967, p. 105).

La primacía de la razón para Epicuro es clara en cuanto al estudio de los fenómenos celestes se refiere. En el estudio de los meteoros "la sensación como único criterio de verdad, queda sustituida por el raciocinio analógico" (Farrington, 1983, p. 164). Y esta sustitución de la sensibilidad por la razón, que deja a la primera como una facultad inferior, ha sido la tendencia propia

del desarrollo de la filosofía. El momento transgresor del hedonismo radical tiene aquí su pertinencia. Para Marcuse, aquí es donde este mantiene un juicio correcto sobre la sociedad y sus relaciones antagónicas de trabajo. Son estas últimas "la forma real del estadio alcanzado por la razón humana, en ellas se decide acerca de la libertad y de la felicidad posibles" (1967, p. 106). Si actualmente el hedonismo tiene razón en intuir que la felicidad se encuentra más bien en la sensibilidad, en el placer inmediato, y no en la razón, es porque lo único que se ha dejado a la sensibilidad es la esfera del consumo.

El mundo antiguo es donde se gesta el hedonismo radical como "consecuencia moral de la economía de la esclavitud" (p. 106). Ahí el trabajo y la felicidad pertenecen a dos formas de existencia radicalmente distintas. En la modernidad el trabajo se ha generalizado y el consumo se presenta como un momento separado del proceso de producción. Pero si la razón no ha sido eficaz "en el proceso de la producción, tampoco puede ser eficaz en el proceso de consumo" (p. 106). La sustitución de la sensibilidad por la razón no significó una relación racional entre trabajo y gozo en la modernidad y, para el epicureísmo, la razón quedó presa del mismo aislamiento que el sabio. El uso que, para Marcuse, da el epicureísmo a la razón no es aquel en donde se penetre en la esencia del objeto, sino que se reduce al cálculo de riesgos. Esta lectura tiene su justificación en el rechazo que Epicuro tenía a la ciencia positiva. Por lo que el epicureísmo, al igual que el hedonismo cirenaico, deja también intacto el todo social. El hedonismo de Aristipo no cuestiona los placeres como se presentaban subjetivamente, pero la doctrina de Epicuro no cuestionaría tampoco el interés general al que se subordinaría como cálculo utilitarista.

Marcuse no admite, por lo tanto, que la sustitución de la sensibilidad por la razón se dé del todo en la filosofía de Epicuro. Él ve en el epicureísmo la reducción de la razón a la pura astucia subjetiva que se encarga solamente de calcular, estando de acuerdo con Guyau en esta identificación del epicureísmo con el utilitarismo. Es, en otras palabras, la razón como la salida individualista del sabio ante una sociedad en donde la racionalidad "domina solo a espaldas de los individuos en la reproducción del todo social" (Marcuse, 1967, p.106). Pero la autoconsciencia singular-abstracta, descubierta por Marx como el verdadero principio de la filosofía epicúrea, apunta mucho más lejos.

Él no ve en el epicureísmo un utilitarismo, sino una escuela mucho más cercana al idealismo.

Marx coloca a Epicuro en el lugar en el que Marcuse considera a Platón y Aristóteles, para quienes la razón es la posibilidad suprema del ser humano y donde el placer queda eliminado al ser colocado dentro de ella. En Epicuro la sensibilidad sufre un desplazamiento cuando, en la inexistente identificación de sensibilidad y razón de su filosofía, el momento de la razón para ir contra la idea de destino es llevado hasta las últimas consecuencias. Es un punto polémico el que considera que la libertad de la conciencia en Epicuro, por mucho que sea individual, no pretenda romper todo compromiso con el interés ya supuesto por la organización social dada, como en cambio no puede hacerlo el utilitarista.

Más allá de las posibilidades realizadas

Después de haber analizado el hedonismo y el epicureísmo, Marcuse recupera el momento de verdad contenido en la crítica al hedonismo por parte de la filosofía idealista. Esta crítica le reprocha su carácter particular y subjetivo. Existe una preocupación por salvar la generalidad y objetividad de la felicidad, su concreción en una nueva forma de organización social, en la que admitir su generalidad no implique un acuerdo con la miseria y la desgracia. Como consecuencia de la moral moderna y del liberalismo político, en la sociedad actual el peso de la felicidad recae en el individuo. En su autonomía, este debe procurar por sí mismo las posibilidades de su felicidad más allá de lo social. En esto encontramos la razón por la cual la crítica idealista tiene su pertinencia al regresar al todo social la responsabilidad del desarrollo de otras posibilidades: “Cuando la pregunta acerca de la posible objetividad de la felicidad no es llevada al plano de la estructura de la organización social de la humanidad, su respuesta está condenada al fracaso” (Marcuse, 1967, p. 107). A este respecto las observaciones de Guyau son de suma pertinencia.

El utilitarista francés critica la creencia de que la libertad es una cuestión humana individual: “Nosotros imaginamos fácilmente que el universo entero pueda estar sometido a la fatalidad, sin que nuestra libertad, si existe, reciba quebranto” (1907, p. 118). La libertad de la naturaleza propuesta por Epicuro desde el *clinamen* y la multiplicidad de hipótesis responde, según Guyau, a la

idea griega de que “Todo está en todo” (1907, p. 119). No se puede aislar lo personal de la realidad externa. Esta idea griega también la detecta Marcuse: “En la ética platónica y aristotélica se mantienen aun reunidos ambos momentos: el personal y el social” (1967, p. 111). Postura que va contra la moral moderna en donde el individuo queda escindido de lo social.

La polémica contra el determinismo natural por parte del epicureísmo solo puede entenderse por la preocupación del mismo por garantizar en la totalidad la libertad que debería tener su correspondencia en la partícula. El correlato del individuo en el átomo y sus respectivas posibilidades de declinación tiene como motivo garantizar en la naturaleza las posibilidades del sujeto. A su vez, la multiplicidad de hipótesis es la posibilidad de la autoconciencia singular-abstracta de pensar dicha totalidad distinta a la de los deterministas. Marx denominó como “posibilidad abstracta” a esta multiplicidad de hipótesis epicúrea y al carácter especulativo de su teoría. La opone a la “posibilidad real” que “trata de fundamentar la necesidad y la realidad de su objeto”, pero la posibilidad abstracta es la “antípoda de lo real” (2012, p. 67). La relación entre el *clinamen* y la posibilidad abstracta como momentos de resistencia de lo particular, no se trata solamente de una analogía. Lucrecio explica la estrecha relación entre las dos esferas de libertad, a saber, la del átomo y la del pensamiento:

> La mente, para hacer toda cosa, no contenga en sí una necesidad interna ni se vea por una suerte de atadura obligada a sobrellevar y padecer, eso lo consigue la pequeña desviación de los principios en dirección indeterminada y en momento indeterminado (2003, p. 188).

Es necesario el movimiento de desviación para que la mente puede hacer toda cosa. De ahí que el *clinamen* es algo que requiere *la mente*, que no debe tener atadura alguna. En ese sentido, la indeterminación que busca el pensamiento, su resistencia al estado de cosas no es meramente espontanea, no proviene de la nada. Esta indeterminación es ya algo propio de la naturaleza, de la que el ser humano es parte. Al mismo tiempo, en tanto que meras partículas abstractas, esta resistencia es la de la razón que mantiene una unidad mínima tras descomponer

los cuerpos: “si no es que han de estar condenadas todas las cosas a consumirse reducidas a lo que no existe” (Epicuro, 2012, p. 52).

Como ya se mencionó, no se trata solamente de un modelo o analogía de la resistencia del pensamiento, de la autoconciencia singular abstracta. Sino que es también la tendencia de la conciencia a buscar la identidad y lo Uno. Se busca algo que permanezca en medio de la disolución para fundamentar la conciencia su propia existencia singular. Por lo que, ahora, la hipótesis atómica queda así evidenciada en su carácter especulativo y como proyección que la auto-conciencia hace en su teoría, concibiéndose como singularidad en tensión con lo que le rodea. La posibilidad abstracta ya ha tenido su aparición. La hipótesis atómica, a partir de ahí, busca establecerse como otro discurso, otro sentido, una praxis que lleve a otro tipo de relaciones materiales. En pocas palabras, declina de la necesidad natural, de la mítica idea de Destino. Lo que el *clinamen* expresa, penetra en “toda la filosofía epicúrea, y hasta el punto, por cierto, de resultar evidente que la determinación de su manifestación depende de la esfera en que se usa” (Marx, 2012a, p. 78). Si el *clinamen* se manifiesta en cada esfera de una manera distinta, en la del pensamiento toma la forma de la posibilidad abstracta. Así se resume la estrecha relación entre *clinamen*, resistencia del pensamiento, posibilidad abstracta y la propuesta del epicureísmo como la multiplicidad de hipótesis, en donde la suya es una hipótesis que busca declinar del miedo y el mito.

El azar del ser y del pensar encuentran en la posibilidad abstracta su relación, su mutua determinación. Tiene como objeto hacer posible, hacer pensable en el ser, la felicidad que el epicúreo busca. La posibilidad abstracta no está encaminada a comprometerse con lo que es el caso, sino a pensar aquello que no es el caso. Esta era la forma que tomaba en el sujeto el *clinamen*, el momento de resistencia del átomo, su posibilidad de declinar de lo dado. En palabras de Marx: “la declinación es el «algo en su pecho», que puede resistirse y rebelarse” (p. 76). Epicuro pone como prescripción solamente el no ir contra los sentidos: “entre las explicaciones conectadas con esa imagen, debe uno tomar las que la realidad de los hechos ocurridos ante nosotros no contradice que se efectúan de varias maneras” (Epicuro, 2012, p. 74). Además de este criterio, el pensamiento no mantiene ninguna otra cadena.

Para Marx, Epicuro es el ilustrado radical y es el representante de la filosofía frente al "entendimiento teologizante" del que Plutarco es tan solo uno de sus representantes (p. 50). En la posibilidad abstracta encontramos también una defensa de la filosofía como un ejercicio crítico con el estado de cosas dado. "El ejemplo de Plutarco, de Cicerón, de Clemente de Alejandría cumple la función, en el texto de Marx, de oponer la conciencia ordinaria, identificada a la conciencia religiosa, a la conciencia filosófica" (Markovits, 1975, p. 94).

Por su parte, Marcuse contrapone la realidad presente con sus posibilidades no realizadas. Cualquier acercamiento del ser humano más allá de la inmediatez tropezaría con aquello que las cosas "pueden ser y que no son y, por consiguiente, no aceptaría la realidad tal como se presenta. Esta última surge entonces entre las posibilidades no realizadas" (1967, p. 100). De esta forma Marcuse enfrenta la inmediatez del hedonismo cirenaico con las posibilidades no realizadas. En la profundidad del objeto, el sujeto se encuentra tarde o temprano con esas posibilidades, con aquello que el objeto, la naturaleza, no ha logrado ser. Precisamente es con estas posibilidades desplazadas, con aquello que puede ser y no es, con lo que el epicureísmo se solidariza mediante la posibilidad abstracta que libera a la naturaleza de tareas. La figura de Epicuro puesta por Marx como representante de la filosofía se acerca, en tanto que momento especulativo en contra de la teología y la ciencia positiva, a la caracterización que Adorno hace de la metafísica:

> Contra la heteronomía, contra lo alienado de nuestro propio pensamiento viviente, contra la teología, así como contra la ciencia de los hechos, la metafísica realiza el momento –quiero expresarme con prudencia– del pensamiento libre, del pensamiento no reglamentado y sin andadores. Por eso hay que asirse a ella. Incorpora, por decirlo así, el momento que en el lenguaje de la filosofía se llama en general momento de la especulación, en el que estamos motivados a trascender lo que es el caso, porque lo exige de nosotros aquello con que estamos confrontados (1977, p. 124).

Ante el poder avasallador de la totalidad social, la posibilidad abstracta, el momento especulativo de la conciencia, era la resistencia epicúrea, la posibi-

lidad de otras hipótesis y la posibilidad de ir contra el determinismo y el destino, la posibilidad de múltiples mundos. Si la resistencia que implica el *clinamen* es para el átomo la garantía de su singularidad, en el ser humano se ve manifestada como el resistirse a las determinaciones de la naturaleza, lo que hace que se vea como algo separado a tal naturaleza, aun siendo parte de ella, así como el átomo se diferencia del conglomerado, aun siendo parte de este. En el sujeto toma la forma de la posibilidad abstracta, la forma en que piensa lo posible en contraste con lo dado. Esto es, busca diferenciarse de la totalidad de las relaciones sociales, aun cuando forma parte de esa sociabilidad. Esta resistencia de lo particular, ya sea átomo o ser humano, es una hipótesis. En tanto que humana es resistencia del sujeto que postula la posibilidad de su propia independencia, por medio de la libertad de la conciencia. Para Epicuro la hipótesis de los átomos no puede tener una comprobación directa. Así que es a partir de la comprobación, por medio de las sensaciones, de la experiencia de la existencia de cuerpos compuestos, que se puede postular aquello que es incierto, como la propia existencia de partículas que sobreviven a estos cuerpos sensibles: "En efecto, que existen, por un lado, los cuerpos lo atestigua en todos los aspectos la propia sensación, criterio por referencia al cual es forzoso deducir, mediante el razonamiento, lo incierto" (Epicuro, 2012, p. 51). Así es como la razón propone la libertad de la conciencia, la particularidad del sujeto, como una hipótesis de algo que ciertamente nos es *incierto*, pero que es una explicación para la ataraxia del sujeto, suponer la posibilidad de su resistencia. Que la hipótesis atómica se pueda deducir de la experiencia no quiere decir otra cosa que no hay nada en los hechos visibles que la contradiga. Y esto se vuelve más notorio en cuanto Epicuro postula, contra Demócrito, un modelo atómico de la declinación, sin otra finalidad más que ir contra el determinismo.

La actualización del epicureísmo no puede llevarse a cabo sin recuperar su espíritu confrontativo y polémico, sin recuperar el momento especulativo en un contexto histórico en donde la superstición y el determinismo científico y económico han provocado la perturbación, el dolor y el miedo de los seres humanos, y en donde incluso el lazo de amistad se ve endeble ante el individualismo.

Conclusión

Retomando la lectura de Marx, se tiene que polemizar sobre la forma en que tanto Marcuse y Adorno, así como Guyau, leen el epicureísmo: una filosofía empirista radical, precursora del utilitarismo. Lo que rescataríamos del epicureísmo sería algo completamente opuesto, sería su momento especulativo. La posibilidad abstracta no puede estar sujeta a reglas, debe conservar algún grado de indeterminación. Pero siempre se encontrará limitada por la sensibilidad, que es el único criterio que Epicuro pone para la postulación de hipótesis distintas, solo en tanto que los sentidos no las contradigan. En el epicureísmo la sensibilidad y la razón se limitan entre sí, sin quedar completamente subordinada una a la otra. Hace una corrección a la sensibilidad en su inmediatez, que mantendría la complicidad con el estado de cosas dado, pero también hace una corrección a la razón poniéndole como resistencia la experiencia misma y, al mismo tiempo, liberándola en otro sentido, llevándola más allá de la racionalidad como instrumento para el cálculo de riesgos y beneficios. Sin embargo, sigue siendo la posibilidad de una conciencia abstraída, aislada.

El epicureísmo no termina de separarse de la inercia individualista propia del helenismo. Su rechazo para aproximarse a la profundidad del objeto le hace ciego ante la posibilidad de repetir lo ya dado. Por último y, en consecuencia, si la espontaneidad de la razón, propia de la autoconciencia singular-abstracta, es posible en algún grado en lo realmente existente, es algo que está por demostrarse. Para lo que la razón epicúrea, más allá de lo inmediato de los fenómenos, tendría que bajar al mundo sin asimilarlo. Lo que significaron las comunidades epicúreas, la forma en que ellas declinan de los órdenes a los que se opusieron, puede darnos pistas para poner al epicureísmo, una vez más, contra sí mismo. Esto no sería sino ser fiel a su propio espíritu.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (1977). *Terminología Filosófica. Tomo II*. Madrid: Taurus.

Adorno, T. (2005). *Dialéctica Negativa y La Jerga de la Autenticidad*. Madrid: Editorial Akal.

Epicuro. (2012). *Obras Completas*. Madrid: Cátedra.

Farrington, B. (1983). *La Rebelión de Epicuro*. Barcelona: Laia.

Guyau, J. (1907). *La Moral de Epicuro y sus Relaciones con las Doctrinas contemporáneas*. Madrid: Ginnes Carrión.

Horkheimer M. y Adorno T. (1998) *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Editorial Trotta.

Laercio, D. (2007). *Vidas de los Filósofos Ilustres*. Madrid: Alianza.

Lucrecio, T. (2003). *La Naturaleza*. Madrid: Gredos.

Marcuse, H. (1967). *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: Sur.

Markovits, F. (1975). *Marx en el Jardín de Epicuro*. Barcelona: Mandrágora.

Marx, K. (2012). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro* y *Cuadernos de filosofía epicúrea, estoica y escéptica (extractos)*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Mas Torres, S. (2018). *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Mill, J. S. (2014). *El Utilitarismo*. Madrid: Alianza.

Teoría crítica de la tecnología y *estesis* de lo virtual

Hermann Omar Amaya Velasco

§

Las reflexiones aquí contenidas son la continuación de una investigación iniciada en el 2021 y publicada con el título *La obra de arte en la época de su reproducción digital* (Amaya, 2022). *Grosso modo*, lo que en aquel trabajo se sostuvo fue la distinción entre dos modos de pensamiento y de creación consolidados entre el siglo XX y XXI, a saber: una racionalidad mecánica y una racionalidad digital.

Pensar la obra de arte en el siglo XXI, en la época de su reproducción digital, implica un diálogo con las reflexiones desarrolladas en *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica* (2013), en la que su autor, Walter Benjamin, inaugura una discusión acerca del destino de la obra de arte en el contexto de su creación con tecnología.

"Por primera vez en la historia universal, la reproducción mecánica emancipa a la obra de arte de su existencia parasitaria en el ritual" (Benjamin, 2013, pp. 65-66), esta novedad se refiere a la posibilidad de hacer arte de forma reproductiva, masificada y mecánica, a la opción de disponer cientos o miles de ejemplares de una obra de arte. La pregunta por lo original, por su condición áurica –en términos del filósofo alemán, interroga el sentido de una obra de arte en la época de la creación, producción y reproducción mecánica de objetos.

En este sentido, *La obra de arte en la época de su reproducción digital* (Amaya, 2022) representó un primer esfuerzo por actualizar la pregunta de

Benjamin acerca de lo original y el sentido de una obra de arte, en el contexto de sus posibilidades creativas y reproductivas en dispositivos electrónicos de programación informática, algorítmica; implicó una reflexión acerca de otros modos de creación, producción, reproducción y postproducción de la imagen.

Con la emergencia de los dispositivos electrónicos y digitales –faxes, video, fotocopiadoras, proyectores de imagen, a finales del siglo XX; celulares, computadoras, y diversidad de sistemas de programación en el siglo XXI– aparecen nuevos movimientos artísticos como el de gráficas electrónica, arte de los nuevos medios, electrografía, poesía visual, ciberpoesía, poesía electrónica, tecnoarte, arte multimedia, arte interactivo, arte digital, *et al*. Con estas palabras se pone en evidencia una complejidad que va más allá de una mera cuestión estilística, donde la tecnología y los medios de comunicación asumen un papel protagónico durante los modos de producción, de circulación y de recepción del arte.

Resulta pues necesario pensar el arte a partir del trabajo de algunos artistas dedicados a descomponer las imágenes provenientes del arte moderno y sus modos de ver. Se trata de una especie de poética de la descomposición en la que se comprimen una diversidad de prácticas y esfuerzos dedicados a escanear, capturar, cortar y pegar, manipular, editar y postproducir imágenes u objetos, y advierte la emergencia de un nuevo momento de creación artística, incluso de una transformación iconográfica de la cultura contemporánea.

La distinción entre una racionalidad mecánica y otra digital se deriva de otro concepto proveniente de la Teoría crítica: la razón instrumental, desarrollado principalmente por Horkheimer en su texto *Crítica de la razón instrumental* (2007). Por supuesto que la razón no se basta a sí misma, su explicación requiere desarrollar procesos intelectuales, racionales; para su definición es necesario también considerar las circunstancias dadas, y factores sociales tales como las "leyes, costumbres y tradiciones" (p. 15) que configuran el acto de un razonamiento y el concepto mismo de razón.

Una racionalidad instrumental es una modalidad de pensamiento que antepone el sentido utilitario de los objetos y las acciones humanas según el principio medio-fin, es la reducción de la razón a un instrumento, a un objeto que sirve para interpretar el mundo de forma ejecutiva, bajo la premisa pragmatista de la eficiencia de las cosas. Se trata de una racionalidad característica de las socie-

dades postindustriales, que reconoce o justifica un sistema represivo y alienante encarnado en procesos de producción e instituciones particulares.

La obra de arte sometida a los procesos de producción mecánica o digital responde al mismo principio de instrumentalización de la razón, no obstante, en los procesos algorítmico parece emerger un nuevo comportamiento que es necesario analizar detenidamente, nuevos modos de tratamiento de la imagen, otras modalidades de creación, distintos al mero comportamiento automatizado, mecánico, de una maquinaria que produce objetos.

En las culturas del siglo XXI prevalece el comportamiento de marcar todo con rasgos de semejanza, pero al sistema de la industria cultural conformado por el cine, la radio y las revistas, habrá que incorporar las redes sociales y el conglomerado de aplicaciones y dispositivos digitales. Las manifestaciones estéticas contemporáneas, incluso de diversas posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo de los códigos informáticos y de la inteligencia artificial.[1]

Son estas manifestaciones estéticas contemporáneas las que se intentan comprender. Una *Teoría crítica de la tecnología* procura montar las bases de una discusión acerca de los modos de producción o creación de imágenes y su relación con las tecnologías digitales, es necesario pensar los dispositivos tecnológicos, destinados a procesos de comportamientos algorítmicos, virtuales, a través de las implicaciones de nuevas modalidades de creación de conocimiento y nuevas estructuras de dominación.

Con el término de *estesis* de lo virtual se intenta reflejar un estado de realidad distinto, mediatizado por dispositivos digitales, representado en imágenes sintéticas. Pero ¿en qué consiste exactamente esa diferencia? ¿Qué se quiere

[1] En este párrafo hay una paráfrasis intencionada de un pasaje de la obra de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración* (2006). El texto original es el siguiente: "La cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos. Las manifestaciones estéticas, incluso de las posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo del acero" (p. 165).

decir con expresiones como realidad virtual, educación virtual, dinero virtual, arte virtual, etcétera?

El propósito de este texto es proponer una crítica de la tecnología y lo virtual, como una especie de propedéutica al estudio sobre la industria cultural del siglo XXI, preliminar a cualquier análisis sobre las implicaciones de una racionalidad digital. El problema central es el siguiente: existe una tendencia a asociar las tecnologías digitales con un proceso de virtualización, y a lo virtual, por su parte, con lo no real, con lo artificial, con la apariencia, en contraposición con el estado regular de las cosas que existen por sí mismas, de forma natural, con lo real. ¿Pero qué justifica esta oposición? ¿Por qué lo virtual es lo opuesto a lo real?

Lejos de los postulados ontológicos que recorren la historia del concepto de lo virtual, se propone la estética como la disciplina fundamental para la comprensión del concepto en el contexto de las tecnologías digitales contemporáneas. Desde un punto de vista simple y primario, la estética es el estudio de las condiciones de lo bello en el arte y la naturaleza, no obstante, profundizar en su raíz etimológica *αἴσθησις*, permite sostener que la *estesis* se refiere específicamente al sujeto de sensibilidad o percepción.

A través de las reflexiones de Katya Mandoki, principalmente de sus textos *Prosaica uno* (2006) y *Prosaica dos* (2006), se desarrollará el argumento acerca de la estética como una condición de *estesis*, es decir, como una capacidad de sensibilidad por parte del sujeto que se despliega más allá de las fronteras exclusivas del arte y de lo bello.

Teoría crítica de la tecnología y estesis de lo virtual consiste en una revisión sobre la cultura de lo digital, sus prácticas y consecuencias, se trata de una revisión sobre la experiencia subjetiva de las mediaciones tecnológicas, de las interacciones entre el ser humano y el mundo, mediatizado por su reproducción digital, una propedéutica a toda racionalidad digital.

La tesis que se argumentará es la siguiente: lo virtual solo puede ser pensado en las fronteras del sujeto que percibe, es ahí donde adquiere sentido en tanto condición de *estesis*, es decir, como apertura y disposición a la experiencia del mundo a través de las tecnologías digitales.

§

En las culturas contemporáneas el concepto de lo virtual suele ser empleado como un adjetivo que define un cierto estado de los fenómenos, usualmente vinculados con las tecnologías contemporáneas; la realidad virtual, por ejemplo, alude a un universo alterno compuesto por imágenes sintéticas. Nótese que existe una predisposición a asociar lo virtual con lo no real, con mundos artificiales que se contraponen al estado regular y al ritmo natural de las cosas que existen por sí mismas, sin la ayuda de una entidad externa.

Desde esta eventual contraposición entre lo real y lo virtual se teje la crítica que compone el presente texto, por medio de la cual se articularán una diversidad de problemáticas contemporáneas ligadas con la cuestión de una racionalidad instrumental-digital, para dar cuenta de inéditas interacciones que ocurren entre lo tecnológico y lo humano.

De acuerdo con Walter Benjamin, en la época de la reproducción técnica aparece un nuevo estado para la obra de arte; en términos de creación, la obra pierde su estatus de original, su condición de aura, esa especie de burbuja que rodea su identidad, "una singular trama del tiempo y del espacio: aparición única de una lejanía, por próxima que sea" (Benjamin, 2013, p. 63); en términos de la experiencia contemplativa, una obra reproducida, sin aura, hace posible que más de una persona tenga la posibilidad de apreciarla. El aura del arte perece con la realización mecánica de los objetos, su reproducción mecánica retira de la obra cualquier reducto de materialidad, pues en efecto, es posible disponer de mil reproducciones de un Pollock, o de un Kandinsky, y contemplar aquellas obras sin siquiera haber pisado el museo donde están expuestas.

Para el siglo XXI, con la emergencia de las tecnologías algorítmicas y la replicación de las cosas a través de imágenes digitales disponibles en grandes almacenes de información, la pregunta acerca del estado de la obra de arte y, en general, de los modos de representarnos el mundo adquiere nuevas dimensiones.

Nicholas Negroponte, creador de la revista estadounidense *Wired Magazine*, en su texto *Ser digital* (1995) predecía del Internet una era con una fuerza capaz de conducirnos a todos a un lugar común en el que pudiéramos resolver nuestras diferencias culturales, y François de Bernard, presidente-fundador del Grupo de

Estudios y de Investigaciones sobre las Mundializaciones, en su libro *L'Homme post-numérique* (2015) escribe lo siguiente: "pero *ciudad*, no es solo la reducción, ver la desaparición de las distancias terrestres, la palabra también es sinónimo de familiaridad. Ciudad mundial significa que nada más de este mundo nos resultará ajena, que casi todo, al contrario, nos será conocido o cognoscible" (p. 16).[2]

Existe una proliferación de discursos que interpretan las implicaciones de las tecnologías digitales en la cultura contemporánea, algunos coinciden en señalar que la virtualización del fenómeno comunicativo, y en general de las relaciones humanas, son su rasgo distintivo; el flujo de información y el contacto humano parece ocurrir en un espacio desterritorializado, conformando así nuevas experiencias sobre el tiempo y el espacio, otras identidades e inéditas manifestaciones culturales, nuevas modalidades de industrialización de una cultura global, mundializada.

El filósofo de la universidad de Valencia Francisco Arenas-Dolz lo sintetiza de la siguiente forma: "lejos de ser una moda pasajera, el ciberespacio y la realidad virtual […] se han construido como un auténtico discurso […], borrando distancias geográficas, históricas y culturales en beneficio de un mercado de masas que necesita espectáculo, rapidez, diversión y superficialidad" (Arenas-Dolz, 2017, p. 5).

La imagen del humanismo contemporáneo parece quedar completada con la idea de una ciudad sin geografía, de identidades, lenguajes y motores de búsqueda universales. Existe una dinámica social compleja en estas comunidades virtuales, no obstante, en este texto se sostiene que, a pesar de este fenómeno de virtualización, aún prevalecen fenómenos de socialización que ocurren más acá de una aldea global, en las fronteras físicas confinadas para salvaguardar una identidad singular, local, no global, puesto que las aldeas, como ya lo advertía

[2] Original: *Mais village, ce n'est pas seulement la réduction, voire la disparition des distances terrestres: le mot est aussi bien synonyme de familiarité. Village mondial signifie que plus rien de ce monde ne nous serait vraiment étranger, que presque tout, au contraire, nous en serait connu ou connaissable*.

Aristóteles en su *Política* (2014), están conformadas por "gente que han bebido de la misma leche".[3]

Y en efecto, los habitantes contemporáneos de ciudades como Guadalajara, Montpellier, San Francisco o Singapur se han alimentado de una condición de vida, de tradiciones y de una cotidianidad que les permite reconocerse como parte de un territorio particular, y al mismo tiempo la disposición de diversos dispositivos tecnológicos los vincula con un espacio y una identidad no geográfica, más bien virtual.

Lo más destacable de esta discusión es la conformación de dos imágenes que parecen opuestas: la de un espacio geográfico, fronterizo, delimitado territorialmente y la de otro sin dimensiones físicas ni temporales; la de un ciudadano desterritorializado que navega en el universo del ciberespacio y otro que se construye en los contornos seguros de una geografía física concreta.

Estas dos figuras, en apariencia irreconciliables, forman parte de un discurso que se expande en diversos ámbitos de discusión teórica. Al respecto, en su libro *Corps et virtual* (2009), Marcello Vitali escribe lo siguiente: "Lo virtual es la

[3] He empleado la traducción francesa de Pierre Pellegrin titulada *Aristote* Œuvres complètes (2014), puesto que en la traducción castellana de Manuela García Valdés titulada *Política* (1999) prevalece otro sentido. No resulta pertinente para esta investigación resolver la incógnita del concepto de aldea y su diferencia con las ciudades contemporáneas, en realidad, la palabra aldea parece remitirnos a un estado previo a la conformación de la *Polis*, a una especie de *proto-Polis*, a una primera comunidad a la que Aristóteles también parece referirse justo en el párrafo anterior que aquí cito. Es válido pensar la aldea como una comunidad de individuos que comparten una cotidianidad de interacciones humanas.

Dejo a consideración del lector las dos traducciones:

Réalité tout à fait naturelle, le village semble être une colonie de la famille, et certains appellent ses membres des gens qui ont tété le même lait, des enfants et des petits-enfants (Aristote, 2014, p. 2324).

"Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia de la casa, y algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos»" (Aristóteles, 1999, p. 48).

El subrayado es mío.

característica de las experiencias hechas con la ayuda de los nuevos medias […] lo virtual involucra más que un sentido (vista, tacto, oído, tanto como gusto y olfato) [se trata de una] […] experiencia multimedial e interactiva, mediatizada por un nuevo medias, semejante a una experiencia inmediata y natural" (p. 175).[4]

La cita induce a reflexionar sobre las implicaciones de reconocer en lo virtual una fuente de experiencias sensibles distinta a la que ocurre en el espacio cotidiano del mundo real. En el contexto de la tecnología digital comunicativa la noción parece inquietar las certidumbres que disponemos acerca de la experiencia de mundo, en el sentido que la navegación en el *World Wide Web* representa una interactividad inédita, distinta pero semejante a la que se tiene entre un sujeto y las cosas del mundo exterior.

La palabra semejanza juega un papel crucial en esta discusión, pues parecería que la realidad virtual cumple la función de representar, en forma más o menos aproximada, otra realidad que no es virtual. La realidad virtual supone pues una realidad paralela a la real, como un ciberespacio artificial, ficticio y simulado, como un metamundo cuya existencia se asemeja y a la vez se opone al universo de las cosas que existen naturalmente, aquellas que surgen por sí mismas, sin la ayuda de recursos tecnológicos.

En este mismo contexto, la propuesta del «Hombre post-digital» de François de Bernard se basa en la necesidad de reorientar la era de lo digital, de «rehabilitar lo real» frente a la catástrofe de lo virtual y lo inmaterial, de «resignificar el sentido de lo real», de recuperar el valor de los manuscritos y las palabras vivas ante el acoso de la comunicación digital, de devolver la dignidad a los seres de carne y hueso ante la desmaterialización y la transformación de lo humano a simples avatares o códigos digitales, de restituir la vida privada diluida en la esfera de las redes sociales (Bernard de, 2015, pp. 83-84).

Desde esta interpretación, la complicidad entre lo virtual y la tecnología digital han hecho posible la conformación de fenómenos tales como la realidad

[4] Original: *Le virtuel est la caractéristique des expériences faites à l'aide des nouveaux médias. […] le virtuel met en jeu plus qu'un sens (vue, toucher, ouïe, aussi bien que goût et odorat) […] expérience multimédiale et interactive médiatisée par un nouveau média et semblable à une expérience immédiate et naturelle.*

virtual y la reactivación consecuente de la discusión moderna acerca de la *Res extensa* y la *Res cogitans*.

En las *Meditaciones metafísicas*, principalmente en las meditaciones segunda y cuarta, René Descartes definió lo que es cuerpo y pensamiento. En cuanto al primero, lo define de la siguiente forma:

> Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delimitado por alguna figura; lo que puede estar comprendido dentro de algún lugar y llenar un espacio de manera que todos los demás cuerpos estén excluidos de él; lo que puede ser sentido, ya sea por el tacto, ya por la vista o por el oído, o por el gusto o por el olfato; lo que puede ser movido de muchas maneras, no por sí mismo sino por alguna cosa extraña de la cual sea tocado y de la cual reciba la impresión (Descartes, 2012, p. 172).

En el concepto cartesiano de cuerpo se identifican varios principios: el primero de ellos es el hilemorfismo, según el cual indica que toda materia posee una forma particular que la distingue de otras; el segundo responde a un problema físico que afirma que un espacio solo puede estar ocupado por un solo cuerpo, en el tercero, también físico, trata acerca del movimiento que indica que todo cuerpo requiere de una causa externa para ser movido; y finalmente, el cuarto aborda las propiedades sensibles de un cuerpo, concretamente humano, que le permiten percibir el mundo externo por medio de los sentidos.

En cuanto al pensamiento, Descartes lo define como un proceso de abstracción, inmaterial, diferente de los procesos empíricos que se logran a través de los sentidos, algo que no participa en nada de lo que pertenece al cuerpo, distinto de las percepciones sensibles provenientes de lo sensible, algo exclusivo del espíritu humano que «estando desprovistas de toda materia, son puramente inteligibles» (Descartes, 2012, p. 192).

En realidad, la historia de las ideas puede ser leída desde un dualismo antropológico cuyo nivel de madurez fue logrado por el pensamiento cartesiano. Desde tiempos antiguos el ser humano ha sido interpretado bajo un esquema dualista que separa a la *psyque* de la *physis*, al cuerpo del alma, a la carne del espíritu, a la cosa extensa de la pensante, pero una pregunta fundamental aparece: ¿cómo

se comunican el cuerpo con el alma? ¿Cómo ocurre la interiorización del mundo exterior? De hecho, al menos bajo el abrigo del pensamiento filosófico, todo indica que es imposible responder semejantes preguntas psico-físicas.

Tras la aparición del Internet y de las tecnologías digitales la duplicidad del mundo parece actualizarse: ¿es auténtica, acaso, la experiencia de inmersión que tienen un usuario de tecnología de realidad virtual? ¿Es real la experiencia virtual que ocurre en juegos de video como *Wii* o *Xbox*, de haber luchado contra el mejor boxeador del mundo o de ser el goleador del mejor equipo de futbol? O, al contrario, ¿se trata, simplemente, de una ilusión, de una experiencia ficticia, irreal, falsa?

A través de la navegación de universos multimediados y de hiperconexión digital es posible tener acceso a realidades aumentadas de dimensión virtual o mantener conversaciones cara a cara sin ser necesario desplazar al cuerpo humano. ¿Pero acaso esta posibilidad comunicativa significa la superación del cuerpo por lo virtual? ¿Se trata de una especie de emancipación platónica de la mente de su lastre corporal?[5]

¿O virtual o real, o sujeto u objeto, o alma o cuerpo? En esta pregunta se sintetiza la disyunción lógica de la posición antropológica recién abordada. ¿Pero acaso estamos obligados a escoger o uno o el otro? ¿Es posible evitar semejante chantaje filosófico? ¿Elegir el concepto de lo virtual como característica de nuestra sociedad contemporánea, implica, necesariamente, hacer una declaración en contra de cualquier principio ontológico que sostenga la existencia de lo real? Quizá no sea necesario oponer lo real contra lo ideal, al sujeto frente al objeto, al cuerpo como antítesis del pensamiento, a lo virtual como detractor de lo real, quizá tan solo sea necesario hacer la pregunta correcta.

---

[5] En la obra el *Fedón*, Platón desarrolla su visión dualista del ser humano. Según el filósofo griego, el cuerpo es un impedimento para alcanzar la sabiduría, puesto que los sentidos son engañosos. La única fuente de verdad es la razón, es necesario entonces ignorar los datos sensibles con el fin de razonar correctamente. El auténtico hombre sabio es entonces aquel que desestima el cuerpo para quedarse solo con el alma y acceder a las Formas imperecederas de las cosas (Platón, 1988, pp. 4-142).

§

Se propone el término de *estesis* en tanto objeto de estudio fundamental de la estética, para resignificar el concepto que nos atañe: lo virtual. Se parte de la idea de una experiencia de lo digital como condición para la comprensión de lo virtual, en otras palabras, se sostendrá que la experiencia de las tecnologías digitales es el punto de partida para la comprensión de lo virtual en tanto característica fundamental durante la conformación de una racionalidad instrumental digital.

Pero antes de desarrollar la tesis anterior, es necesario recuperar los argumentos esenciales que conforman la discusión de lo virtual en la historia del pensamiento, para reconocer, en primer lugar, el sentido de la palabra como adjetivo que califica diversas actividades mediatizadas por tecnología digital, y en segundo lugar para dimensionar la pertinencia de esta reflexión y su exploración a través de la estética.

De acuerdo con Arenas-Dolz, los comienzos de la palabra se encuentran en Grecia del siglo V a.C. En la alegoría de la caverna, contenida en la *República* (1986) de Platón, se construye la noción de la ilusión en un universo de sombras, de opiniones y de creencias, condenadas a permanecer en el ostracismo del engaño de las apariencias y de la seducción, en esta lógica, lo virtual es una imagen y una representación falsa, o al menos ilusoria del mundo (Arenas-Dolz, 2017, p. 5). Desde esta desconfianza a la percepción sensible se establece la distinción filosófica sobre la realidad y la apariencia, sobre el mundo de lo verdadero y el de las ilusiones.

Existen otros vestigios de la palabra en el libro IX de la *Metafísica* (1994) donde Aristóteles aborda los conceptos de acto y potencia. Aquí se infiere la noción de lo virtual como algo que está a punto de acontecer; una semilla de durazno, por ejemplo, es virtualmente un árbol en la medida que posee las capacidades (la potencia) de transformarse en aquel elemento esencial que contiene, y la planta arbórea, aquella que da sombra y frutos de durazno, es acto puro en la medida que ocurre en un aquí y un ahora, pero en acto es también algo virtual según sus diferentes capacidades para dar una mejor sombra o frutos más o menos dulces.

Etimológicamente, la palabra tiene un comienzo latino, proviene del sustantivo *virtus, tis*, que significa coraje, mérito, valentía, valor o virtud. Su relación con lo virtual se refiere entonces a una condición sustantiva del hombre, a una capacidad de virilidad y a una potencia congénita para actuar virtuosamente.

Hamza Boulaghzalate, en su tesis doctoral *Espectros de lo real. Virtualidad y mundos posibles en la literatura y el cine posmodernos* (2014), señala la etimología latina de *virtualis* como otro de sus vestigios, el autor precisa que se trata de un uso especializado durante la escolástica. Bajo la influencia del pensamiento aristotélico, esta segunda etimología latina se refiere a la naturaleza de lo virtual en tanto aquello «que existe en potencia y no en acto, en clara oposición con lo actual» (p. 18).

Por su parte, el intelectual marroquí Philippe Quéau, en tu texto *Lo virtual. Virtudes y vértigo* (1995), comprime ambas etimologías latinas para sostener que entre las palabras *vis:* fuerza y *vir*: varón, se construye la idea de lo virtual como la fuerza masculina, la energía y el impulso vital.

> No es una ilusión ni una fantasía, ni siquiera una simple eventualidad, relegada a los limbos de lo posible. Más bien es real y activa. Fundamentalmente, la *virtus* actúa. Es a la vez la causa inicial en virtud de la cual el efecto existe y, por ello mismo, aquello por lo cual la causa sigue estando presente virtualmente en el efecto. Lo virtual, pues, no es ni irreal ni potencial: lo virtual está en el orden de lo real (p. 27).

En esta definición Quéau reclama el derecho de lo virtual a pertenecer en el reino ontológico de los entes. Lo virtual forma parte del movimiento que hace que las cosas existan, es un estado intermedio entre una causa y un efecto. La diferencia entre lo virtual y lo potencial resulta fundamental: «lo potencial es aquello que puede convertirse en actual. Lo virtual es la presencia real y discreta de la causa» (p. 28). Así pues, el concepto de lo virtual parece cumplir una función dialéctica que se explica en la oposición entre lo real/posible y lo virtual/real.

Lo posible es un concepto lógico que permite distinguir lo existente y lo que aún no posee existencia pero que puede ser pensado, en otras palabras,

lo posible solo es una inferencia lógica, es una imagen derivada de la realidad, pero inexistente, es algo latente, una réplica, una copia mental de la realidad. En este sentido, lo real se entiende como aquello que posee una existencia auténtica, mientras que lo posible es tan solo aquello que puede existir, que puede ser real porque puede ser pensado, pero no lo es aún. Lo posible, a diferencia de lo real, no está vivo, no forma parte de un acontecimiento, es una imagen estática, es una derivación lógica de lo real, algo ya pensado, abstracto, pero que no ha tenido lugar en el mundo real.

Pierre Lévy, otro intelectual tunesino contemporáneo a las reflexiones de Quéau, complementa la tesis dialéctica acerca de lo virtual y su relación con lo real. En su libro *¿Qué es lo virtual?* (1999) se aborda el concepto como un modo de existir en movimiento, en devenir, en transformación constante; lo virtual no es una modalidad de ser acabada y definitiva, de hecho, no existe por sí mismo sino gracias a la relación permanente que mantiene con otro modo de ser: lo actual.

Para Lévy la realidad es un movimiento y un vaivén entre ambos estados, se trata de un proceso casi inmediato, de un acontecimiento donde lo virtual viene a ser su nudo problemático y lo actual su clarificación, dicho de otro modo: un acontecimiento está compuesto por dos momentos que ocurren de forma casi inmediata: lo virtual y lo actual.

Lo virtual, por su parte, se explica como un conjunto de fuerzas que ocurren en una situación determinada y que reclaman una solución, lo actual, por la suya, implica la resolución de la situación problemática, este último nunca es algo ya contenido en lo virtual, es creación, novedad, transformación de lo ya existente, es su solución. Lo virtual aparece entonces como una noción que da lugar a experiencias problemáticas de una situación concreta, de temporalidad, de movimiento, de transformación.

En breve, existen dos modos de ser: en realidad y en virtualidad. La realidad abarca los procesos de realización de las cosas, la virtualidad, en cambio, refiere a una inmediatez, a una fase previa, a un estado que problematiza, que cuestiona, pero no resuelve. Lo virtual resulta ser una noción fundamental para la realidad o, mejor dicho, para la realización de la realidad.

En sentido filosófico, lo virtual es un estado del ser en movimiento, una modalidad que interpela al ser, se trata de una condición problemática de incertidumbre que obliga a responder lo cuestionado, a actualizarse a través de la búsqueda de certezas, el resultado de este diálogo entre lo virtual y lo actual es el acontecimiento. Hasta aquí Lévy ofrece una clarificación teórica del concepto, pero ¿cuál es su relación con las tecnologías digitales?

El filósofo francés Michel Serres en su texto *Atlas* (1996) ofrece una perspectiva: el uso de medios de comunicación como el teléfono, la radio o el Internet hicieron posible la distancia de la comunicación, el reemplazo de la existencia concreta, real, material por una virtual, abstracta, inmaterial. En otros términos, la interconexión tecnológica representa el intercambio del mundo físico en tanto que mundo material, concreto y cotidiano de nuestra existencia por uno virtual, abstracto, desmaterializado.

Y Jean Baudrillard, otro filósofo francés contemporáneo, en *El crimen perfecto* (2000), escribe la siguiente reflexión:

> La virtualidad no es como el espectáculo, que seguía dejando sitio a una conciencia crítica y al desengaño. […] Ya no somos espectadores, sino actores de la performance, y cada vez más integrados en su desarrollo. Podíamos afrontar la irrealidad del mundo como espectáculo, pero nos hallamos indefensos ante la extrema realidad de este mundo, ante esta perfección virtual (pp. 19-20).

La noción de virtual aquí citada posee un significado amplio e indica un proceso global de absorción mediática de la realidad, se trata de una mediación basada en tecnología de alta definición, se apoya en la dicotomía real/virtual, y sobre una noción de imagen que se distancia de lo real. Así pues, y a pesar de los argumentos ontológicos desarrollados por los intelectuales magrebíes recién citados –Quéau y Lévy–, lo virtual parece resistirse a ser interpretado como un modo de existencia, su sentido queda confinado a una especie de condición espectral de lo real, como el proceso contrario a cualquier elemento material y la virtualización como la desmaterialización, la desrealización de cualquier entidad visible.

Se erige entonces un discurso acerca de los procesos comunicativos y de su digitalización como sinónimos a la desaparición de cualquier entidad corpórea en las relaciones humanas, y como la desmaterialización total de cualquier entidad física.

Lo virtual se interpreta entonces como un referente o como un estado de no-realidad, de des-realidad o des-realización de los espacios físicos, como una palabra que comprime la naturaleza sintética de los mundos cibernéticos habitados por seres sin cuerpos, de cibermundos, en 3D, de ambientes inmersivos, de realidades aumentadas, multimedias, transmedias y de programas de simulación de realidades.

§

En la realidad virtual se advierte la discusión recién planteada, el concepto, de hecho, es una especie de oxímoron compuesto por dos palabras que, de forma separada, pueden significar dos cosas opuestas: lo real como referencia a la presencia de las cosas y lo virtual como la ausencia de realidad, juntas remiten a la idea de una realidad sintética, artificial, paralela. Por esta razón la realidad virtual suele estar asociada a una realidad inexistente pero visible, y en este sentido, se infiere que la realidad virtual es un universo de reproducciones que engañan a los sentidos, puesto que no son reales y, en consecuencia, son mundos falsos e ilusorios.

Los mundos virtuales son entornos artificiales creados mediante tecnología informática, son un conjunto de imágenes sintéticas que reproducen la apariencia del mundo exterior, dando como resultado un universo complejo, multimedia, al interior del cual los individuos o usuarios son capaces de estimular su cuerpo y provocar nuevas experiencias, desarrollar determinadas habilidades, conocimientos, e incluso una comprensión de sí mismo.

La noción de lo virtual complementa la relación entre la tecnología y los dispositivos digitales, en el sentido que lo virtual dispone de sus propios medios para existir. Esta última premisa es desarrollada por el filósofo francés Gilles Deleuze en su obra *Différence et répétition* (2011):

> Cuatro términos […] son sinónimos: actualizar, diferenciar, integrar, resolver. Tal es la naturaleza de lo virtual que actualizarse es para él diferenciarse. […] Así, en lo vivo, el proceso de actualización se presenta a la vez como diferenciación local de las partes, formación global de un medio interior, solución de un problema formulado en el campo de constitución de un organismo (p. 272).[6]

Lo virtual forma parte de lo real, para ser más exactos, lo virtual es un movimiento, o un tránsito de algo real a otra cosa que también es real, por ello lo virtual tiene realidad propia. Por esta razón Deleuze sostiene que el pensar filosófico, y en general, cualquier forma de pensamiento está compuesto de ideas que se distribuyen en el movimiento natural de lo virtual, y no del artificio abstracto de lo posible, puesto que las ideas existen de forma latente en la realidad, su modo de existir no es la de ser entidades actuales, ni derivaciones lógicas de lo que existe, sino nudos problemáticos de lo real: «lo virtual […] no se opone a lo real, posee una realidad plena por él mismo, su proceso es la actualización» (p. 273).[7]

En la realidad virtual subyace la herencia de esta discusión planteada por Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica* (2013), un oxímoron cuyo primer compuesto, lo real, refiere a la presencia de las cosas y el segundo, lo virtual, a su distancia, a la desaparición del aura, de la materialidad, de ausencia de realidad; juntas remiten a la idea de una realidad sintética, artificial, paralela.

Desde esta plataforma conceptual, a continuación, se desarrollará la tesis acerca de la estética como una disciplina fundamental para la comprensión de lo virtual. El punto de partida es definir qué se entiende por estética. De hecho, no parece haber un significado o una característica común entre los usos de la

---

[6] Original: *Quatre termes [...] sont synonymes : actualiser, différencier, intégrer, résoudre. Telle est la nature du virtuel, que s'actualiser, c'est se différencier pour lui. [...] C'est ainsi que, dans le vivant, le processus d'actualisation se présente á la fois comme différenciation locale des parties, formation globale d'un milieu intérieur, solution d'un problème posé dans le champ de constitution d'un organisme.*

[7] Original: *Le virtuel* […] *ne s'oppose pas au réel : il possède une pleine réalité par lui-même.*

palabra, algunas veces remite a una experiencia subjetiva, algunas otras a una serie de cualidades de un objeto, a un juicio, a un valor, a una teoría acerca de lo bello, incluso a un estilo de vida; el problema se extiende, de hecho, al cuestionamiento acerca de si la estética es, o no, una disciplina. ¿Qué es pues la estética? ¿Cuál es su objeto de estudio?

En *Teoría estética* (2004) Theodor Adorno reconoce una cierta ambigüedad y controversia entre la figura subjetiva y objetiva que conforman una experiencia estética. Para el filósofo alemán, la dialéctica sujeto-objeto se mantiene bajo un «equilibrio precario»; como dos momentos implicados entre sí, una obra de arte particular depende de una materia determinada, a su vez, por una forma particular; en la forma expresada se manifiesta la condición subjetiva de la obra, pero siempre determinada con las necesidades del objeto. La reciprocidad y dependencia casi simultánea entre sujeto y objeto no otorga ninguna identidad a la obra, de ahí su precariedad, es apenas un proceso donde se manifiesta la subjetividad de un artista o un espectador, condicionada siempre por las necesidades del objeto: "lo en apariencia más subjetivo, la expresión, es objetivo porque la obra de arte trabaja ahí, se lo apropia" (p. 277).

En breve, de acuerdo con Adorno, una obra de arte logra ser objetiva cuando se realiza por completo, cuando es un objeto acabado pero materializado bajo una mediación subjetiva en todo momento. Existe una supremacía del objeto en tanto obra de arte producida, pero su objetividad proviene siempre de la apariencia y la ilusión de objeto que un sujeto le otorga.

Pero la estética no se restringe al estudio de una obra de arte, y la pregunta acerca de la objetividad o subjetividad estética no se resuelve en el proceso de producción de una obra de arte. De acuerdo con Katya Mandoki, en su obra *Prosaica Uno. Estética cotidiana y juegos de la cultura* y *Prosaica dos. Prácticas estéticas e identidades sociales* (2006) "el estudio de la estética no tendría por qué seguirse circunscribiendo a los límites de las "Bellas Artes" o a unas cuantas categorías como «lo bello» o «lo sublime» a las que habitualmente la restringe la teoría tradicional" (p. 9). Es necesario incorporar otras formas de sensibilidad y aquellos juicios de la vida diaria que los seres humanos empleamos para referirnos a nuestras conmociones, gustos y disgustos.

La etimología de la palabra puede ayudar a desentrañar su significado: proveniente del griego αἰσθητική (*aisthetikê*), que significa sensación o percepción, la estética se refiere concretamente al sujeto de sensibilidad o de percepción, y en seguida Mandoki hace notar que su etimología no aborda ninguna "categoría particular de objetos ni a lo bello o artístico, a pesar de que éstas han sido las acepciones establecidas en la teoría estética y la historia del arte por más de un cuarto de milenio" (2006, p. 64).

A partir de Baumgarten se puede pensar al ser humano como un sujeto con un conocimiento sensible, con capacidades para aprehender el mundo a través de los sentidos sin agotarse en ellos. De acuerdo con el intelectual Terry Eagleton, en su texto *The Ideology of the Aesthetic* (1990), la novedad de Baumgarten consistió en introducir en la escena de las ciencias a la sensibilidad y al cuerpo humano como una forma de conocimiento, aunque para el filósofo alemán tal conocimiento es secundario, y en cierta forma queda sometido a la colonización de la razón.

Kant, por su cuenta, en el capítulo titulado "La analítica de lo bello" de su texto la *Crítica del discernimiento* (2001), escribe lo siguiente: "el juicio del gusto no es un juicio cognoscitivo y en esta medida no es lógico, sino estético, por el cual se entiende aquel cuyo fundamento de determinación solo puede ser subjetivo" (p. 151).

En ambas posturas la estética parece quedar contrapuesta a los principios de la razón, en Baumgarten es presentada como un conocimiento secundario, en Kant se opone a las inferencias necesarias del razonamiento lógico. Lo que en realidad es relevante subrayar es la relación que se establece entre el sujeto y su relación con el mundo a través de la sensibilidad.

Desde la filiación a Mandoki es posible sostener que la estética es el estudio de la condición de *estesis*, por este último término, escribe la filósofa, se entiende "la sensibilidad o condición de abertura, permeabilidad o porosidad del sujeto al contexto en que está inmerso" (Mandoki, 2006, p. 67). Se trata de una concepción vitalista sobre el ser humano, de una valoración de la vida, la condición de *estesis* consiste en una apertura del sujeto a la vida, de la disposición del ser humano a mantenerse abierto a los estímulos del mundo, de exponerse a lo vivo.

La estética se despliega más allá de las fronteras del arte y de lo bello, se trata de un estudio de la capacidad y de la disposición humana a prendarse a la vida. El término de prendamiento es empleado en sentido metafórico por Mandoki, en el mismo sentido de la experiencia corporal de un bebé de prendarse al pezón de su madre. Durante el acto de prendamiento "el sujeto se acopla a la forma de su objeto a través de los diversos registros de experiencia –visual, acústico, corporal, verbal– y se adhiere a la reticulación semiósica que va generando a partir de tal objeto" (Mandoki, 2006, p. 89).

Hablamos pues de la sensibilidad humana, de la capacidad subjetiva de crear vínculos afectivos y disfrutarlos, ya sea a una obra de arte, a un ser querido, a un paisaje, a un animal, a una creencia religiosa, a proyectos personales, etcétera. Se trata de una actividad intencional, de una pulsión de vida, del "libre juego de la imaginación y el entendimiento" (Mandoki, 2006, p. 92).

Lo contrario del prendamiento es el prendimiento, en el sentido que el sujeto es prendido por el objeto, es el entumecimiento de los sentidos, su anestesia. "El prendamiento es una abertura, un acto de amplitud, mientras que el prendimiento es encierro y estrechez de la subjetividad en su impotencia, cuando la sensibilidad no es cautivada sino capturada" (Mandoki, 2006, p. 92).

Por "reticulación semiósica" la autora se refiere a la capacidad de un sujeto sensible para producir e interpretar los sentidos de los objetos, por ello sostiene que no puede haber *estesis* sin semiosis, ni semiosis sin *estesis*, es decir que no hay abertura del sujeto al mundo sin una reacción subjetiva de procesos de significación y sentido.

Así pues, en este texto, el término de *estesis* de lo virtual se refiere a un doble proceso: por un lado, a la propuesta de estudiar lo virtual a través de las herramientas estéticas recién planteadas, y de esta forma, evitar el problema teórico que contrapone a lo real con lo virtual; el segundo proceso trata acerca de la experiencia humana de abrirse al espesor de la vida a través de la mediación de los dispositivos tecnológicos, los cuales conforman nuevas formas de cotidianidad, inéditas maneras de prendarse a lo vivo, y registros aún desconocidos acerca de la experiencia de lo virtual, como una oportunidad que cuestiona los modos de sometimiento propios de un dispositivo tecnológico.

§

Estesis de lo virtual consiste en el estudio de la disposición subjetiva de apertura al mundo a través del filtro de la tecnología, en el reconocimiento de una subjetividad mediatizada por procesos algorítmicos. Lo virtual aparece entonces como un proceso vivo, que implica una resolución de los conflictos enredados en la madeja de estímulos y la capacidad sensible de los sujetos; su existencia física, material, se advierte en su apariencia digital, en su modo de existir en dispositivos tecnológicos que hace posible su percepción; en términos de Adorno: la objetividad de una entidad virtual, digital, se alcanza durante su producción como objeto (imagen) y es posible ser percibida en pantallas digitales, siempre condicionadas por un sujeto que es capaz de crear la ilusión de estar percibiendo un objeto del mundo.

El caso de *Sunspring*, la primera película escrita completamente por un algoritmo de inteligencia artificial puede ayudar a ilustrar el argumento reciente. Se trata de un cortometraje experimental de ciencia ficción de nueve minutos, fue creado en 2016 y el guion fue escrito a través de la incorporación de cientos de guiones de películas de ciencia ficción a una red de neuronas artificiales llamada LSTM (*long short-term memory)*, la historia se construye por medio de una inteligencia artificial de reconocimiento de textos, coincidencias temáticas, personajes y paisajes.

Si bien es cierto que se trata de una producción virtual, de naturaleza sintética, digital, resulta irrelevante el cuestionamiento acerca de su valor cinematográfico, en el sentido de compararla con un guion escrito por sujetos de carne y hueso. En su lugar, aparecen cuestionamientos de orden estético que nos permiten aproximarnos al fenómeno de su virtualización como una experiencia, a su condición de *estesis*; tal es el caso de la pregunta acerca de la capacidad creativa de una programación algorítmica: una inteligencia artificial tiene la capacidad de responder de forma programada a demandas distintas, incluso de crear guiones cinematográficos o componer canciones gracias al almacenamiento, registro y comparación de una diversidad de datos; en términos informáticos se trata de una combinación de variables cuyo resultado da una cierta cantidad de respuestas, pero ¿acaso la inteligencia humana funciona de

otra forma? ¿estamos en condiciones de hablar de una nueva forma de crear contenido en la cultura contemporánea?

Otro caso es Hatsune Miku, una cantante pop japonesa creada en 2007, en realidad se trata de un holograma con voz artificial diseñada por *Crypton Future* Media (CFM) y un *stock* de más de cien mil canciones programadas por VOCALOID. Resulta fútil la pregunta acerca de su existencia, Hatsune Miku es una imagen digital en 3D, dispone de un cuerpo virtual que le permite desplazarse en escenarios y brindar conciertos en vivo.

Así pues, la cuestión acerca de su virtualidad se desplaza del terreno de lo ontológico al de la estética, es decir que lo más relevante es la pregunta acerca de la experiencia de su virtualidad, comprender las formas de sensibilidad que se derivan con la experiencia contemplativa de una imagen holográfica, para reconocer los procesos de prendamiento y prendimiento que ocurren durante la comunicación del hombre con el mundo, a través de los dispositivos tecnológicos.

§

Lo virtual es pues el resultado de una experiencia subjetiva, es una interacción entre el sujeto, el mundo y su reproducción digital, y una *estesis* de lo virtual es una investigación acerca de la condición orgánica del hombre, de sus capacidades de comprensión sensible del mundo en el contexto de la interconexión de lo digital; implica pensar en nuevas facultades sensibles, en inéditas formas de mirar el mundo, en una racionalidad digital que vislumbra una potencialización de lo colectivo con el uso de las redes sociales, nuevas inteligencias híbridas: orgánicas y digitales, insólitas interacciones entre el hombre y la máquina, y por supuesto, otras dinámicas de poder.

Es la naturaleza de los objetos tecnológicos la que da las pautas para hablar de una *estesis* de lo virtual, la capacidad algorítmica de un dispositivo permite adaptarse y responder a comportamientos en circunstancias distintas, lo anterior implica la contraposición entre una racionalidad mecánica, que funciona según una lógica causal y automatizada propia de los objetos técnicos, programados para responder a ciertas demandas, y una racionalidad digital, cuyo compor-

tamiento ocurre a través de una especie de lógica de lo sensible, destinada para tratar y codificar información creada para ser percibida como imagen. Al mismo tiempo que un objeto tecnológico comunica, desarrolla un lenguaje y un sistema de codificación algorítmico para crear imágenes que reconstruyen y replican las cosas del mundo.

La tecnología no resulta ser la condición que define la cultura ni las dinámicas sociales contemporáneas, pero sí resulta un fenómeno clave para la comprensión de eso que somos en el presente, es fundamental comprender los nuevos estados de una inteligencia no humana, artificial, una inteligencia colectiva, motivada por la disposición humana a comunicarse en plataformas y redes sociales, y el modo de funcionamiento de los objetos tecnológicos digitales.

La Teoría crítica de la tecnología distingue los modos de funcionamiento mecánicos, automatizados de un objeto técnico, del funcionamiento algorítmico de un objeto tecnológico. El margen de indeterminación del segundo –del tecnológico– es mayor, su capacidad de responder a circunstancias distintas, de adaptarse o reaccionar a circunstancias inesperadas es aquello que permite distinguir un objeto mecánico, de uno digital del siglo XXI.

Una industria de la cultura digital implica pensar en las capacidades e implicaciones de los grandes motores de búsqueda, en su perfeccionamiento algorítmico de programación para reconocer los objetos del mundo en el *stock* de las imágenes de cosas.

Todo conocimiento inicia con la experiencia, esta tesis empirista sigue teniendo vigencia, pero el contacto con el mundo también parece mediatizarse progresivamente: Google ofrece la posibilidad de reconocer las cosas sin la necesidad de un contacto sensible con el objeto percibido, de viajar en una ciudad desconocida a través de una reconstrucción cartográfica en GPS, de contemplar paisajes sin recorrerlos, de escuchar conciertos en vivo sin estar presente físicamente, de reconocer una canción, una pintura o una planta desconocida gracias a una simple aplicación.

Basta disponer de aplicaciones como *Shazam, SoundHound,* o *TrackID* para reconocer en un *Smartphone* la canción que suena en un momento determinado, *Smartify* es también un programa que provee de información instantánea de

obras de arte expuestas en galerías y museos de todo el mundo (basta dirigir el *Smartphone* en el cuadro y en segundos aparecerá la información sobre la pintura y el artista), *PlantNet* permite reconocer plantas tomando una fotografía, *ZipocodeZoo* reconoce especies animales a través de una foto, un sonido o un video.

El problema de la digitalización del mundo es que los grandes motores de búsqueda ofrecen la posibilidad de reconocer objetos sin haber tenido la experiencia previa, es decir, sin haberlos conocido previamente. Da la impresión de que estas empresas han logrado disolver los procesos cognitivos que implica el acto del reconocimiento, en el sentido que el acto de reconocer trae consigo dos procedimientos epistemológicos distintos: en primer lugar, se trata de un acto empírico de observación e identificación de un objeto y sus cualidades, y en segundo lugar es un quehacer intelectual de análisis y clasificación de lo observado.

Reconocer implica un acto de comprensión de lo distinto, de exploración de lo diferente, de asimilación de lo extraño, de familiarización con lo otro, de interiorización de lo desconocido, sin embargo, estos procesos parecen ser mutilados una vez que Google sugiere haber conformado un saber digital sin mediación humana, sin experiencia, inmediato y ligero, acerca de la extrañeza del mundo, donde diversos saberes están disponibles en enormes anaqueles digitales de imágenes.

El algoritmo de Google se basa en la conformación de un banco de datos de imágenes, sonidos o canciones y en el reconocimiento de coincidencias entre las proporcionadas por el usuario y las dispuestas en cada aplicación. Así pues, la pregunta acerca de los mundos virtuales y la reproducción digital de los objetos conduce a una serie de cuestionamientos acerca de la experiencia humana, sobre la posibilidad de que el ser humano haya modificado su condición orgánica y sus capacidades cognitivas, pues en efecto, Google, y en general los diversos dispositivos tecnológicos se expanden como un universo de experiencias sintéticas, como una especie de artificios protéticos que hacen posible la prolongación de adquirir experiencias acerca del mundo.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (2004). *Teoría estética*. Madrid: Ediciones Akal.

Amaya Velasco, H. (2022). La obra de arte en la época de su reproducción digital. *Sincronía.* XXVI(81). 780-792. 10.32870/sincronia.axxvi.n81.36a22

Arenas-Dolz, F. (2017). El estado de la cuestión. Dimensiones de la virtualidad. *Diálogo filosófico. La Realidad Virtual.* Vol. 33, No. 97. Madrid, pp. 4-36.

Aristóteles. (2014) Les politiques, en: *Aristote* Œuvres complètes). París: Flammarion, pp. 2311-2391.

_____. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

_____. (1999). *Política*. Madrid: Gredos.

Bernard de, F. (2015). *L'Homme post.numérique.* Gap: Yves Michel.

Benjamin, W. (2013). *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Boulaghzalate, H. (2014) *Espectro de lo real. Virtualidad y mundos posibles en la literatura y el cine posmodernos*. Tesis Doctoral, Doctorado en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Baudrillard, J. (2000). *El crimen perfecto.* Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. (2011). *Différence et répétition,*. París: Puf.

Descartes, R. (2012). *Meditaciones Metafísicas,* en: *Obras,* Madrid: Gredos.

Diffey, T. (1984). The Sociological challenge to Aesthetic. *British Journal to Aesthetic*, Oxford Academic, Oxford Inglaterra, Vol. 24, No. 2, pp. 168-171.

Eagleton, T. (1990). *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell Publishing.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (2006). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

Horkheimer, M. (2007). *Crítica de la razón instrumental*. La Plata: Terramar Ediciones.

Kant, I. (2001). *Crítica del discernimiento,* Madrid: Mínimo Tránsito, A. Machado Libros.

Lévy, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.

McLuhan, M. y Fiore, Q. (1988). *El medio es el masaje. Un inventario de efectos*. Barcelona: Paidós.

Mandoki, K. (2006). *Prosaica uno. Estética cotidiana y juegos de la cultura*. México: Siglo XXI.

_____. (2006). *Prosaica dos. Prácticas estéticas e identidades sociales*. México: Siglo XXI.

Monreal Ramírez, J. (2020). *Máquinas para descomponer la mirada. Estudios sobre la historia de las artes electrónicas y digitales en México*. México: UAM, Juan Pablos Editor.

Negroponte, N. (1995). *Ser digital*. Barcelona: Ediciones B.

Platón. (1988). Fedón, en *Platón. Diálogos III*. Madrid: Gredos, pp. 4-142.

_____. (1986). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.

Quéau, P. (1995). *Lo virtual. Virtudes y vértigos*, Barcelona: Paidos.

Serres, M. (1996). *Atlas*, París: Flammarion.

Vitali, M. (2009). *Corps et virtuel. Itinéraires à partir de Merleau-Ponty*. París: L'Hartmattan.

III.
Tensiones

La tradición marxista como espacio de recepción y desarrollo de la Teoría crítica. El caso de México

Aureliano Ortega Esquivel

…una cala en la médula temporal de la verdad
T. Adorno

Elementos para una caracterización sumaria de la Teoría crítica

Si es posible suscribir sin mayor suspicacia la sentencia de Stefan Gandler respecto a la *muerte* de la Escuela de Frankfurt tal vez no sea tan fácil sostener, o por lo menos hacerlo con tal énfasis, la que enuncia la *muerte* de la Teoría crítica, por lo menos –siguiendo al autor austriaco-mexicano– en lo que corresponde a su conservación y cultivo fuera de Alemania, especialmente en América Latina (Gandler, 1996). Ello, en primer lugar, porque identificar una con otra, esto es, la "escuela" con su "programa de investigación" representa una manera demasiado tosca de *confundir* la estructura organizativa del *Instituto de Investigaciones Sociales*, y su sede histórica, con el *proyecto* de investigación teórica y de intervención social que llevó el nombre de Teoría crítica. En ese orden de cosas tampoco sería sensato aceptar, sin un severo cuestionamiento crítico, la identidad o por lo menos un cuestionable parecido de familia entre lo que sus fundadores entendieron por Teoría crítica y lo que bajo ese *nombre*, pero en modo alguno en la perspectiva de su *esencia*, hacen actualmente sus herederos europeos y americanos (Gandler, 2009, pp. 17-36).[1]

[1] Como ejemplo del *vaciamiento* de sentido al que ha llegado la expresión "Teoría crítica" puede verse el monumental trabajo antológico coordinado por Ambra Polidori y Raymudo

La Teoría crítica se concibió a sí misma, desde muy pronto, como una empresa de orden *teórico* que no desdeñaría, sino todo lo contrario, las oportunidades de *intervención social* que le permitieran tanto los resultados de sus propias investigaciones como los diversos contextos de su posible aplicación. Sin embargo, dada la impronta represiva que se vivía en Alemania mientras el Instituto permaneció allí –así como la *desconfianza* con la que sus miembros fueron recibidos en los Estados Unidos– si bien no alcanzaron a cancelar del todo el capítulo empírico-práctico de su programa original, sí lograron reducirlo a una expresión discreta, acarreando como consecuencia compensatoria el despliegue hipertrófico de sus aspectos teórico-críticos, lo que en varios momentos les valió a sus representantes la acusación de *teoricistas*. Sin embargo, no sería posible entender los términos de esta caracterización y de la discusión que la produjo, si no se atienden algunas consideraciones previas sobre el *Instituto*… y, ante todo, sobre el carácter y los alcances de la encomienda programática que se dieron a sí mismos sus fundadores y, junto a ellos, el nutrido grupo de autores

Mier *nicht für immert ¡no para siempre! Introducción al pensamiento crítico y la Teoría crítica frankfurtiana* (2017); una suerte de "catálogo de usos" de las expresiones "pensamiento crítico" y "Teoría critica" que recorre, en su inverosímil amplitud, un abigarrado el espectro de "aplicaciones" para las que aparentemente no existen restricciones epistémicas, conceptuales y temporales, las que, sin embargo "encuentran" identidad, similitud, cualidades dialógicas o simples "parecidos de familia" entre la Teoría crítica y construcciones tan sospechosas como el pensamiento decolonial, el neo-zapatismo académico, los estudios culturales, el pragmatismo norteamericano y un largo etcétera. Pero si bien el primer tomo de esta obra es solamente equívoco el segundo es francamente *delirante*, porque se construye sobre una suerte de "historia intelectual comparada" en la que los autores convocados se ven obligados a realizar arriesgados malabares para disponer en el mismo plano o en un plano contiguo lo que asumen como Teoría crítica con el enorme conjunto de intervenciones filosóficas y culturales que componen el *Saber* contemporáneo, en un arco que va de Richard Rorty a María Zambrano, pasando por Deleuze, Sartre, Wittgenstein o Fanon. Ingente ejercicio intelectual y editorial, un tanto inútil, porque por una parte ubica la Teoría crítica en el plano de una "universalidad" que esencialmente la contradice y, por otra, que la reduce a filosofía *Prêt-à-porter*.

provenientes de distintas ramas del espacio cultural alemán –como pudieron serlo en su momento Henrik Grossmann o Walter Benjamin– que compartieron con aquellos *ciertos* enfoques, objetivos, expectativas y experiencias de orden teórico (y eventualmente práctico-político).

La formación del *Instituto para la Investigación Social*, en 1923, es contemporánea a la derrota del proletariado alemán en la aventura revolucionaria que, en esta su última etapa, había iniciado con la insurrección de los obreros berlineses en 1918 y culminó en las barricadas de Hamburgo en diciembre de 1923; corre pareja con la consolidación político-represiva de la República de Weimar y la conversión absoluta de la socialdemocracia alemana en "partido del orden". También lo es de la llamada Revuelta de Múnich y, con ella, de la irrupción de un nuevo protagonista en el escena político-militar alemana: el nacional-socialismo; llamado a ser el catalizador y final beneficiario político-cultural del declive y final desaparición del ímpetu revolucionario del proletariado alemán, del giro ultra derechista de los gobiernos de Weimar y de la crisis económica mundial de 1929. Es justamente el irresistible acenso del fascismo lo que desde 1933, con la llegada de Max Horkheimer a la dirección, induce la primera reformulación de los objetivos del Instituto; cuyo énfasis, sin dejar de lado por completo su proyecto original, se desplazaba ahora hacia los estudios sobre la personalidad autoritaria, los soportes psicológico-culturales del fascismo y el antisemitismo y, sobre todo, lo que podemos llamar un "programa fuerte" para la crítica de la teoría tradicional en sus vertientes sociológica, antropológica y psicoanalítica; todo ello soportado en un dispositivo teórico-conceptual conformado a partir de la crítica de la economía política de Marx, una lectura radical de Freud y el psicoanálisis y un amplio e incesante intercambio crítico con la tradición filosófica europea y las escuelas sociológicas contemporáneas. El resultado, en muchos aspectos sorprendente e inédito, es un potente y radical instrumento de crítica *deconstructiva* que conserva como *objetivo* explícito "lo que ya es", motivo por lo que, en palabras de Horkheimer, la Teoría crítica "pude decir lo que es falso, pero no puede definir lo que es correcto" (Horkheimer, 1975, p. 208).

Tres son, a nuestro juicio, las principales vías por las que va a transitar el programa de investigación de la Teoría crítica hasta la desaparición física –en la

década de los años setenta del siglo pasado– de quienes efectivamente y como tal la cultivaron: 1) El desmote crítico de los soportes teóricos y conceptuales de la teoría tradicional en el campo del saber social y cultural; esto es: la crítica radical de aquellas *epistemes* afirmativas que en el espacio de las ciencias humanas y sociales obtienen su derecho a existir –y su legitimidad– de la mayor o menor capacidad que exhiben para imitar, adaptar y finalmente rendirse por completo al "exitoso modelo de la ciencia natural" (Horkheimer, 1974, p. 227), –tradición que a su vez se fundamenta en una aprehensión abstracta, mecanicista y "positiva" de la realidad; la reducción del binomio sujeto-objeto a sus términos discretos: objeto *y* sujeto; una incurable deriva hacia la ahistoricidad en el tratamiento de los fenómenos que investiga y una fatal incapacidad para entender la realidad y sus incesantes transformaciones como "producto del trabajo" o, en un juicio más ceñido a Marx, "el conjunto de la relaciones sociales" (Horkheimer, 1974, pp. 245-1250).

2) El examen crítico de la deriva de la Razón en el curso de la Modernidad y su *dialéctica*, en la que se incorporan diversos aspectos de su programa hegemónico: la Ilustración, la doctrina del Progreso, el presente y el futuro de la religión y los relieves más sombríos de la industria cultural. 3) Sus estudios sobre la personalidad autoritaria, el antisemitismo y la cosificación/alienación de las mayorías, en los que se incorporan, por una parte, la perspectiva de una "ruptura de civilización" ilustrada por "la destrucción de los judíos europeos" (Gandler, 1996), y, por otra, agudas consideraciones críticas sobre el poder, el sujeto histórico, nuestras "vidas dañadas" y las de nuestros semejantes y la quimera de la encomienda revolucionaria que el marxismo había suscrito *en* el ser y el hacer de un proletariado cada día más conformista.[2]

[2] No existe en rigor, en el caso de la Teoría crítica, el trazo de un "proyecto general" como el que aquí se intenta. Este, más bien, fue concebido y realizado a partir de programas de investigación puntuales a cuya cuenta se fueron perfilando tanto sus postulados epistémicos más básicos como los desarrollos teórico-discursivos que los realizaron y "llevaron a concepto", Sin embargo, es posible recuperar las líneas de fuerza que lo animan en intervenciones sueltas como "Observaciones sobre ciencia y crisis", "Autoridad y familia" y "Teoría tradicional, Teoría crítica" de Marx Horkheimer; los ensayos "Sobre sujeto-objeto", "Notas

Lo señalado no obsta para que, ya sea en el marco de cualquiera de las tres vías o bien por *fuera* de ellas, el conjunto de personajes que en un momento u otro se cobijaron bajo el nombre común de Escuela de Frankfurt, hubiese desarrollado un amplísimo catálogo de intervenciones críticas en el campo de la economía, la política, la sociedad, el estado moderno, la psicología, la religión, la antropología, la historia, el arte y la cultura. Sin embargo, el apelativo de Teoría crítica únicamente correspondería a quienes conservan "la libertad del espíritu que no obedece al dictado del saber disciplinar" (Adorno, 1978, p. 10) y suscriben en los hechos unos cuantos "principios" básicos cuyo abordaje requeriría un trabajo específico, del que aquí enunciamos exclusivamente sus notas más abstractas y generales: a) *confrontar* el conjunto de las relaciones sociales con la *razón* económica que es inherente a ellas; b) esforzarse por hacer *estallar* el modelo de pensamiento conceptual que está sujeto a ciegas a los despropósitos de la modernidad hegemónica; c) *romper* con la sintaxis coherentista del principio de identidad-simplicidad y con la siempre renovada teoría de la *adecuatio* (Adorno, 1975, pp. 14-33); finalmente, d) *denunciar, desmontar y refutar* el pensamiento que queda postrado ante "lo que ya es" (positivismo), el artificio de la subjetividad constitutiva (fenomenología) y la falacia de la lingüisticidad constituyente (hermenéutica) (Adorno, 1978).

Si fuera posible resumir en una sola expresión la inabarcable *riqueza* de dicho programa de investigación tendrá que enunciarse como un radical esfuerzo de *desmistificación*; esto es: desenmascaramiento y crítica de las innumerables formas en las que la necesidad de reproducción de los valores

marginales sobre teoría y praxis", "El artista como lugarteniente", la "Introducción" a *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1973), "Justificación de la filosofía" y *Dialéctica negativa* (1975), de T. W. Adorno, así como el conjunto de ensayos que apareció bajo el nombre común de *Dialéctica del Iluminismo*, escrito a cuatro manos por Horkheimer y Adorno durante su exilio en los Estados Unidos. Si queremos ampliar ese cuadro, debemos incluir la obra *Behemoth*, de Franz Nueumann, los trabajos de Walter Benjamin sobre el surrealismo, la violencia, la modernidad, el lenguaje y la historia y los de Herbert Marcuse sobre la enajenación y sus rutas de escape; lo que no exhibe una imposible uniformidad teórico-metodológica sino una rica variedad de enfoques y matices crítico-negativos.

de cambio orquestada por ese "sujeto automático" en el que ha devenido el capital redimensiona, refuncionaliza y dispone a su favor todas y cada una de las *prácticas* en las que se resuelve la vida social contemporánea. Si, del mismo modo, con una sola palabra fuera posible referirse al *espíritu* que anima el perfil y los usos de sus instrumentos teórico-deconstructivos tendríamos que apelar a la expresión *anti dogmático*. Y aún si finalmente tuviéramos que describir el *sentido* de su *praxis* tendríamos que subrayar su apuesta por la *negatividad*. En resumen: "…disipar la *apariencia* de lo sobreentendido y de lo que no se entiende" (Adorno, 1978, p. 19).

Es preciso insistir en la *centralidad* de este complejo: *desmitificación/anti dogmatismo/negatividad*, porque se dispone estructuralmente en las antípodas de lo que actualmente se entiende por "Teoría crítica" y descalifica cualquier intento por "acomodar" sus desarrollos y resultados en los estancos que –en la perspectiva de su circulación mercantil– contienen los "productos" habituales de la crítica cultural, el post marxismo, el post freudismo y otros tantos reclamos comerciales de la industria académico-cultural contemporánea.[3] Y lo es, porque todo ejercicio de desmitificación procura "ver por debajo" de lo que sucede en el campo de construcción de las significaciones hegemónicas, contrastarlo con la razón económica que es inherente a ellas y denunciar su consistencia fetichizada y meramente *apariencial*; por su parte, toda actitud anti dogmática consiste en primera instancia en eludir "el dictado del saber disciplinar" para resolverse como deconstrucción crítica del instrumento mismo del cual se sirve: el lenguaje cosificado del saber afirmativo y su sobre determinación institucional; finalmente, conservarse del lado de la *negatividad* en cuanto expresión epónima de la dialéctica, consiste en insistir en la transitoriedad, la mutabilidad y la muerte forzosa de todo cuanto existe: "…porque [la dialéctica] en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es por esencia, crítica y revolucionaria" (Marx, 1975, p. 20).

[3] Ver nota al pie número 3 de este trabajo.

Todo cuanto amparaba el programa de investigación de la Teoría crítica ha llegado a su fin en Alemania y Europa. Su desaparición corresponde al imparable *declive* de la modernidad específicamente europea y a la incapacidad, tato de sus intelectuales como de sus sujetos colectivos (ya sea a la derecha como a la izquierda del espectro político-cultural) para siquiera percibir con la claridad que merece el carácter decadente y dramático de su momento histórico. Sin embargo, es necesario preguntar si actualmente es *posible* que "desde las Américas" como refiere Gandler, se conjuguen algunos estados de cosas que permitan el arraigo y desarrollo de un programa de investigación-intervención, si bien no idéntico al que en su momento caracterizó a la Teoría crítica, sí *inspirado* en este y susceptible de adoptar y adaptar algunos de sus aspectos teóricos y programáticos esenciales. Dicha posibilidad, de ser real, debe necesariamente responder al horizonte histórico-cultural en el que pretendidamente se avecina, por lo que resulta imprescindible emprender el examen del contexto en el que esa adopción y su desarrollo *propio* serían realmente factibles.

Antes de pasar al examen de esa posibilidad, es preciso señalar que, por ahora, esta se juega por completo en el dominio del pensamiento puro y, específicamente, en su espacio emblemático: *la academia*. Sin embargo, sería del todo apresurado asumir que ese destino está atado a un "pecado original" insuperable. Que así lo *parezca*, además de dar por bueno todo lo que bajo el rubro "teoría crítica" se haya producido en nuestro país a lo largo de los últimos treinta o cuarenta años, implica el riesgo de asumir que la crítica desmitificante, el anti dogmatismo y la negatividad son efectos de una voluntad de saber que responde a cierto *ímpetus* espontáneo e intrínseco, y no a la maltrecha, deteriorada y defectuosa articulación orgánica que en nuestro país ha merecido a lo largo de muchos años la relación teoría-práctica, para no hablar de las formas en las que, hasta el día hoy, se han verificado las luchas de clases por cuya ineludible mediación se configura la realidad contemporánea mexicana. Es pues en ese "tiempo largo" y en la realidad de esa relación y de esas *luchas* en donde debemos buscar los antecedentes *arqueológicos*, teóricos y prácticos, que harían posible una Teoría crítica "desde las Américas" y, específicamente, desde México. Cualquiera otra consideración de orden meramente intelectual supondría que las *ideas* se sostienen a sí mismas.

Entre el dogmatismo práctico y el dogmatismo académico

Durante toda la primera mitad del siglo XX, la mayoría absoluta de los marxistas mexicanos gozó de una plácida y despreocupada ausencia de cuestionamientos de orden teórico. Su quehacer, absorbido por la praxis y la necesidad apremiante de mantener a flote su organización emblemática, el Partido Comunista Mexicano, convirtió la militancia revolucionaria, en orden a las ideas, en lo que José Revueltas ha caracterizado como como "pensamiento bárbaro" en el caso de los militantes de base y "pensamiento acríticamente reflexivo" en el caso de los dirigentes; dos formas de *dogmatismo* agudo (Revueltas, 1982).

Sin haber necesariamente una justificación, es posible señalar motivos y circunstancias de carácter intelectual e histórico para explicar la persistencia del dogmatismo y la ausencia de autocrítica entre los comunistas mexicanos. Estos, los motivos, podrían asociarse principalmente a: 1) la inexistencia de una sólida tradición *intelectual* de izquierda; pero, asimismo, a la ausencia general de una sólida tradición *filosófica* o, por lo menos, del hábito intelectual de "concebir con conceptos o criticar con conceptos" (Gaos, 1967, p. 29)[4]; 2) la condición subordinada y marginal que el comunismo mexicano representó en el seno de la Tercera Internacional y, como resultado de ambos elementos; 3) la ausencia de un "apremio teórico" capaz de desencadenar la nece-

[4] A pesar de los esfuerzos de algunos estudiosos de la historia de las ideas en México por encontrar en ciertas tradiciones de pensamiento filosófico o social el conjunto de herramientas teóricas y conceptuales que habrían servido de base o de fermento al desarrollo de un verdadero pensamiento *crítico*, no les ha sido posible sino constatar su ausencia; en contraste con el hallazgo o el rescate de fecundas y originales manifestaciones de pensamiento contestatario o radical capaz de romper la "cáscara cósica" de la enajenación y saltar sobre los límites que le impone la violencia simbólica del discurso hegemónico –como lo muestra la obra de Ricardo Flores Magón y algunos de sus seguidores–. Especialmente dotado para la *agitación*, este ejercicio teórico-discursivo apenas esboza, como *tarea por hacer*, los rudimentos de un discurso crítico-deconstructivo. Pero si esto sucede en el campo de la lucha revolucionaria y gracias a ella, en el campo de la cultura hegemónica va a ser imposible encontrar, hasta promediar los años veinte, algo más que "polémicas" ideológicas o críticas circunstanciales que regularmente dejan las cosas como están.

sidad de pensar por cuenta propia. Dado que a través de manuales y mandatos expresos provenientes de la Unión Soviética el marxismo-leninismo-estalinismo proveía con sobrada suficiencia todo lo que era necesario *saber* para conducirse ejemplarmente en el terreno de la lucha de clases, la lectura y el estudio de la obra de Marx –o de la dilatada tradición crítica europea que se alineaba con la revolución– no contó con las condiciones mínimas para convertirse en algo más que un reclamo retórico. A ello habría que sumar la ausencia, hasta antes de los años treinta, de libros y revistas en las que fuera posible encontrar algo más que propaganda y lugares comunes. Ciertamente, durante la época dorada de *El Machete*, entre 1924 y 1929 (Carr, 1996, p. 50), sus editores se preocuparon por incluir colaboraciones de marxistas connotados o dirigentes esclarecidos, pero lo hicieron de manera tan dispersa y episódica que nunca sería posible, a partir de ahí, conformar una "cultura marxista" propiamente dicha. Porque realmente no había dudas, ni preguntas, ni cuestionamientos de orden teórico-metodológico; a lo mucho apropiación y adopción de "frases hechas", de fórmulas cerradas cuya aplicación llevó "el análisis concreto de la situación concreta" (Lenin) a oscuros callejones sin salida. Tragedia que se ilustra con la heroica, pero a la vez incoherente y ciega estrategia de "clase contra clase" (Illades, 2018, pp. 60-61).

Con los años treinta llegaron nuevos aires, aunque no precisamente desde la URSS sino a través de iniciativas propias. Desde 1924 Enrique Navarro editaba y vendía obras de autores marxistas y aun del propio Marx en el mercado de *El Volador;* en 1932 fundó la Librería Navarro y dos años después la editora Frente Cultural, cuyo catálogo, además de la abultada presencia de autores soviéticos y europeos incluía obras de Marx y Engels. Mientras, desde el inicio de los años treinta, Vicente Lombardo Toledano había abrazado el socialismo como causa y el materialismo histórico como doctrina, lo que motivó la fundación de la Universidad Obrera de México en 1936 bajo el lema "Pensar y saber es transformar el mundo y la vida, cambiar la realidad por otra mejor", con el propósito de "formar cuadros dirigentes del movimiento obrero en función de los intereses de la clase trabajadora" y "hacerles llegar los instrumentos fundamentales para orientar mejor sus luchas, a través del conocimiento

científico de la realidad social e histórica" (Universidad Obrera de México, 2023).

Ecos lejanos de una *necesidad* apenas percibida o que no se manifestaba como tal, ya que en esos mismos años la sombra de Stalin, para no hablar de sus matones, en el plano práctico habían llevado las cosas a un grado tan alarmante como los Procesos de Moscú, y, en el teórico, a la bizarra *Diamat*: dispositivo de orden teórico-doctrinario capaz de congelar cualquier renuevo teórico que amenazara, así fuera débilmente, la ortodoxia. Aunque es precisamente desde la oposición de izquierda y de la presencia de Trotsky en México que se abre una pequeñísima posibilidad de conocer "otras fuentes" a través de la fundación de la editorial América, de Rodrigo García Treviño, en 1938, cuya presentación en sociedad exhibió su perfil anti dogmático con la edición de un libro que sumaba a "marxistas" y "antimarxistas" y cuyo título era, ni más ni menos: *El materialismo histórico. Según los grandes marxistas y antimarxistas* (1938).[5] A esta empresa, desde otro ángulo, podría sumarse la de algunos intelectuales del régimen cardenista cuyas preocupaciones giraron en torno de la economía, la política, la historia y su teoría con la intención de abrirle espacios a la discu-

[5] Es curioso que, entre los marxistas antologados figuren Kautski, Lenin, Lafargue, Engels, Labriola y Bernstein, pero no Marx, ni Trotsky; mientras entre los antimarxistas, más numerosos, aparezcan Tugan-Baranowsky, De Greef, Croce, Pareto, Xenopol, "monseñor" Ancel y Jackes Parain. En su presentación, podemos leer lo siguiente: "Por otra parte, y debido a una serie de circunstancias que no es el caso ni nos toca analizar, los escritores marxistas nuestros no han refutado hoy seriamente las objeciones de los contradictores de la escuela sociológica que defienden. Salvo algunos artículos de periódicos y revistas, la bibliografía continental sobre la materia es muy pobre. En México se empiezan a hacer algunos ensayos de la historia nacional a base de la aplicación del marxismo. Sin juzgar la calidad de tales trabajos –que como editores no nos compete a nosotros– la producción de este tipo de trabajos es también muy reducida. No pasando, como se dice, de meros ensayos, es del todo insuficiente para dar a los estudiosos elementos de juicio sólidos para aceptar o rechazar el marxismo con bases científicas (1938, p. 6).

sión teórica informada;[6] tal y como se lo había propuesto, en el caso de materialismo histórico, la revista *Futuro*, de Lombardo Toledano (1938-1946). Sin embargo, es José Revueltas, el Revueltas de los años cuarenta, en cuyos ensayos encontramos una firme apuesta *autocrítica* por superar el dogmatismo de los marxistas mexicanos. «Mas naturalmente ningún principio teórico –desde el punto de vista de la más estricta dialéctica– puede aplicarse formalmente a cualquier situación dada, sino que su papel se reduce al de instrumento para poder apropiarse en sus rasgos peculiares, en su esencia distintiva, una realidad dada… El marxismo no puede considerarse como un dogma inmóvil, como un cuerpo doctrinario rígido e inflexible. Siendo la teoría de la clase más revolucionaria –el proletariado–, su esencia es vital, creadora y fecunda como lo es el proletariado mismo» (Revueltas, 1984, p. 84).

Los años cuarenta y cincuenta, con escasas excepciones, vuelven a ser campo fértil para el dogmatismo y el pensamiento acríticamente reflexivo. Si bien la década anterior había traído un renovado interés por la teoría y por la discusión de ideas frescas, las recurrentes crisis por las que atraviesa el PCM, la "solidaridad" que reclama la guerra mundial y el "ramalazo" que para los intelectuales de izquierda significó el giro derechista y anti obrero de los regímenes de Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán, cancelaron en muy poco tiempo los espacios abiertos apenas unos años antes. La condena a *Los días terrenales*, de Revueltas, y el desfile de incoherencias doctrinarias que enderezaron en su contra "connotados marxistas" dejaban claro que el sueño había terminado, y que si alguien intentaba corregir el rumbo tendrá que hacerlo desde el exilio político (Campos, 2014; 2020). Algo así intentó hacer hacia 1947 el marxista

[6] Nos referimos principalmente a Alfonso Teja Zabre, en quien se aprecia una muy tímida apuesta por el anti dogmatismo y a Rafael Gómez Pedrueza, quien escribe dos obras muy importantes en su tiempo: *Sugerencias revolucionarias para la enseñanza de la historia* y *La lucha de clases en la historia de México*. Finalmente tendríamos que consignar a Narciso Bassols y su grupo, quienes, si bien jamás se declararon abiertamente marxistas, a través del estudio riguroso de la realidad nacional, con instrumental marxista, trataron de diagnosticar y eventualmente superar el desconcierto teórico-político en el que zozobraban las izquierdas mexicanas.

Isaac Livenson (asociado con Juan Ortega Arenas y el Frente Comunista Obrero de México) desde una marginalidad casi absoluta: estudiar a los clásicos con espíritu anti dogmático, pero, además, esforzarse por llevar la "cultura marxista" al seno mismo del movimiento obrero a través de la difusión de resúmenes impresos para el estudio sistemático de *El capital*. La aventura terminó en 1949 cuando el gobierno de Miguel Alemán, instruido por la embajada norteamericana, deportó a Livenson y encarceló temporalmente a Ortega Arenas.[7]

Más allá de estas empresas marginales, en 1947 se había realizado, organizada por Lombardo, una promisoria "Mesa redonda de los marxistas mexicanos", en donde la ausencia casi absoluta de temas de orden teórico o doctrinario contrastó con los debates tácticos y estratégicos, si puede considerárselos así, en torno a la siempre pospuesta "unidad" de la izquierda. De la mesa redonda no derivó la unidad de la izquierda ni redefinición teórico-doctrinaria alguna, sino la fundación del Partido Popular (Bartra, 1985).

Fue quizá el trauma político-organizativo producido por la derrota del movimiento ferrocarrilero en 1958 lo que, al margen de provocar otro ciclo de crisis y purgas en las dos organizaciones comunistas existentes, el PCM y en Partido Obrero-Campesino de México (POCM), volvió a poner en el orden del día las cuestiones en torno a la necesidad de superar el dogmatismo, el practicismo ciego y el pensamiento acríticamente reflexivo. A la empresa se sumaron unos cuantos intelectuales, miembros, o no, de PCM, pero desde el exilio que significaba su condición de disidentes. Sin embargo, el giro definitivo se daría en torno a la constitución de la Liga Leninista Espartaco (otra vez Revueltas) en 1960.

La formación de la LLE constituye un *hiato* no solo porque su plataforma incluye como clausula eminente el estudio y la investigación inspirados en una lectura anti dogmática de Marx, sino porque entre sus miembros destacaba la presencia de jóvenes profesores universitarios que, además de una militancia precoz, contaban con una sólida formación académica y un significativo dominio del marxismo, lo que contrastaba con la anquilosada ideología de los militantes o el dogmatismo burocratizado de las dirigencias ancestrales; lo que

[7] Conservo entre mis libros un ejemplar encuadernado de los fascículos 1 a 10 de esos resúmenes cuya etiqueta dice: *10 Lecciones de economía política*, sin editor y sin fecha.

también tuvo que ver directamente con su alejamiento y presunta ruptura con el régimen de la URSS, su recuperación de Trotsky y Rosa Luxemburgo y su acercamiento a las florecientes ideas del gran Mao.

Desde muy pronto, ya en los años veinte, profesores universitarios, intelectuales y artistas habían militado en el PCM u otras organizaciones declaradas "marxistas" sin que ello hubiera tenido un impacto visible en el desarrollo de la teoría o en contra de las manías dogmáticas de sus organizaciones; sin embargo, quienes formaron la LLE y más tarde la Liga Comunista Espartaco, se esforzaron por fundamentar su *praxis* en la lectura a fondo de los clásicos del marxismo y en "el análisis concreto de la situación concreta" en México; obrando a su favor el auxilio cómplice de quienes habían recuperado el estudio de Marx en la entonces Escuela de Economía, del puñado de intelectuales "de izquierda" que se agrupaban en la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales y de quienes en la Facultad de Filosofía y Letras habían sido sus maestros: Adolfo Sánchez Vázquez y Elí de Gortari. Con ello, a partir de los espacios que le proveían las escuelas de economía, filosofía y ciencias políticas de algunas instituciones públicas de educación superior del interior del país, el marxismo se asentó y consolidó en el ámbito universitario, pero sin haber resuelto ninguno de los problemas de dogmatismo *agudo* que imperaba en las organizaciones comunistas ni los problemas de dogmatismo *moderado* que persistieron en los espacios académicos.

El 68 y otros acontecimientos sucedidos entre los años sesenta y setenta terminaron por cambiar el cuadro. Entre estos destacan la reacción, tardía, que suscitó el llamado Informe secreto que en febrero de 1956 leyó Nikita Jruschov ante el politburó del PCUS y su ambiguo proceso de desestalinización; la Revolución cubana, el conflicto chino-soviético y la difusión y amplia audiencia que merecieron el llamado Marxismo Occidental, el marxismo humanista renovado proveniente del bloque de países "socialistas", el caso Althusser y la presencia en México de destacados marxistas latinoamericanos entonces exiliados –difusión propiciada resueltamente por la orientación "de izquierda" de editoriales como Era, Siglo XXI, Juan Pablos y varias casas editoriales españolas y sudamericanas, así como la fundación de revistas de inequívoco carácter "progresista" (Illades, 2017).

El 68 mexicano había mostrado, como diez años antes la derrota del movimiento ferrocarrilero, que la intelectualidad comunista y en general "de izquierda" no había contado con herramientas teóricas lo suficientemente sólidas para analizar y caracterizar lo sucedido y, mucho menos, para dar respuesta a los retos futuros. De modo que hubo que *volver* a pensar en los clásicos. Pero las circunstancias habían cambiado lo suficiente para que ese intento correspondiera mayoritaria y casi exclusivamente a la academia; no solo porque en ella se concentraba el grueso de los intelectuales que por su formación universitaria eran capaces de llevar a cabo un programa fuerte de recuperación teórico-discursiva del marxismo, sino en razón de que las ahora numerosas organizaciones "de izquierda" que ocupaban la escena permanecieron entregadas por completo al practicismo (Illades, 2017, pp. 37-56).

En todos estos casos, el antidogmatismo no formó parte, de inmediato, del orden de sus preocupaciones. Por supuesto, la lenta asimilación de posturas críticas tuvo que ver directamente con el estudio sistemático de las obras de los padres fundadores por una pléyade de pensadores jóvenes, pero, sobre todo, de lo que se tomó en préstamo, ya fuera de manera integral o fragmentaria, de las corrientes marxistas europeas: el Marxismo occidental, el marxismo humanista y el marxismo anti humanista de Althusser, a cuya lectura y estudio se sumó, en muy poco tiempo, la obra de Gramsci y de otros marxistas heterodoxos. Podría afirmarse que a finales de los años setenta eran muy pocos quienes sostenían las posturas dogmáticas heredadas del estalinismo o que aún juraran fidelidad eterna al *Diamat*; las manifestaciones fantasmáticas de esa fidelidad que sobrevivieron a la caída del Socialismo real lo hicieron calladamente en los pliegues de cierto marxismo-leninismo enconado en la praxis de algunas organizaciones radicales, como los trotskistas, o en lo que de *estalinista* conservaron solapadamente el pensamiento de Althusser y las filosofías de la *praxis*.

Justo en esos años –teniendo como enclaves principales las facultades de Filosofía y Ciencias Políticas de la UNAM–, hicieron su arribo a nuestro país las primeras manifestaciones de la Teoría crítica y las obras de sus autores emblemáticos. Corresponde a Herbert Marcuse y su reciente celebridad en el ámbito universitario y mediático norteamericano la primera manifestación concreta de esa presencia; primero por medio de la lectura y discusión de su obra (ya

desde 1963); después, a través de sus visitas en por lo menos dos ocasiones: 1966 y 1968 (Reyna y Manzanares, 2022). Sin embargo, su recepción no se asoció necesariamente con la Teoría critica como tal, sino con lo que entonces se llamó freudomarxismo, los movimientos de liberación sexual-cultural y la rebelión estudiantil. Aquella, la Teoría crítica, apenas sería reconocida como alternativa al dogmatismo estalinista y a la frivolidad althusseriana en el curso de los años setenta, para lograr avecindarse plenamente en cursos y seminarios en la década siguiente en algunas facultades –y ahora en la UAM– gracias al interés personal de algunos profesores y a la labor de algunas casas editoriales[8]. Entre aquellos mencionamos a José Emilio Pacheco y Bolívar Echeverría; a Pacheco debemos una traducción precoz de *Paris. Capital del siglo XIX*, de W. Benjamin y numerosas alusiones a su obra; a Echeverría, la continua mención y glosa, en cursos y seminarios, de las obras más importantes de los autores frankfurtianos y lo que de ellos se recupera entre los pliegues de la extensa obra echeverriana. ¿Eso era todo? En un principio sí… dado que la escena teórico-filosófica estaba ya ocupada por dos figuras centrales y "titánicas": Louis Althusser y Adolfo Sánchez Vázquez. En todo caso, en aquellos años la lectura y el estudio de los autores teórico-críticos era animada por la necesidad, casi intuitiva, de recuperar y afilar "las armas de la crítica" en la piedra de amolar de *la dialéctica*: completamente ajena a Althusser y demasiado rígida en Sánchez Vázquez.

Este *modesto* origen contrasta abiertamente con la celebridad y el impacto académico y editorial del que a estas alturas gozan las obras más importantes

[8] Pensamos en editoriales como Monte Ávila (Venezuela) que editó en los primeros setentas algunas obras de Horkheimer y la *Mínima Moralia*, de Adorno; la editorial Sur (Argentina) que tradujo *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, y en la editorial Taurus (España) que editó una importante cantidad de libros y antologías de T. W. Adorno, a los que sumaría la obra de una "nueva" figura que llegaría a ser propiamente central: Walter Benjamin. Hay que señalar que sin referirse a ellos como "teóricos críticos" el Fondo de Cultura Económica había editado, en 1943, el libro *Behemoth*, de Franz Neumann, y, en 1948, *Sujeto-Objeto*, de Ernst Bloch, de manera que algunos de nuestros profesores más atentos podían contar con algunos *atisbos* conceptuales de lo que se asumiría años más tarde como Teoría crítica.

de Adorno, Horkheimer y sobre todo Walter Benjamin: devenido en rutilante *Rock Star*. De manera que el cultivo de la Teoría crítica en las universidades y su muy amplia difusión a través de publicaciones mexicanas –siendo en rigor una flor de invernadero– ha cobrado su actual predominancia no tanto como respuesta al *vacío* que produjo la desaparición de Althusser de la escena o de la postergada discusión que sigue mereciendo la filosofía de la praxis, sino de la necesidad, estrictamente académico-institucional, de "completar" y "actualizar" el currículo de las facultades de humanidades y los institutos de investigación con "pensadores contemporáneos", más allá de representar una nueva y lucrativa línea editorial. Esto es, a los representantes de la Teoría crítica se les lee y se les estudia, se les analiza y se les discute en la universidad; de ello surgen infinidad de "productos académicos" que se publican en revistas indexadas, se venden en librerías o se socializan por Internet. Así están las cosas.[9]

A partir de esto, podría afirmarse que la presencia de la Teoría crítica *en* México es una realidad; pero lo es en los términos de una asignatura universitaria o de un *objeto* de conocimiento curricularmente sancionado y editorialmente pertinente y lucrativo cuya *excentricidad* respecto a la relación teoría-práctica y el absoluto olvido de la lucha de clases han cancelado por completo su viejo

[9] Existen, como en todo, algunas excepciones. Stefan Gandler (2009) encabeza un grupo que se esfuerza por hacer realidad el arraigo de la Teoría critica en México a partir del deslinde crítico de lo que sus representantes europeos cultivan como tal, localizando provisionalmente esa posibilidad en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría y buscando en la historia pasada y reciente de nuestro país la presencia de antecedentes teóricos e históricos que lo justifiquen; Dinora Hernández (2019-2020), hasta donde se sabe, en solitario, lleva a cabo la tarea de hacer extensivo el instrumental crítico-deconstructivo de la Teoría crítica hacia los problemas del patriarcado y las interminables luchas de las mujeres insumisas; Carlos Oliva (2013), al frente de una nutrida falange de autoras y autores jóvenes, dispone en un mismo plano crítico-deconstructivo la crítica de la economía política de Marx, la obra de Kojin Karatani y el enorme *corpus* teórico-discursivo de Bolívar Echeverría para hacer efectivo el propósito de "expresar lo que en general no se expresa" (Horkheimer) e intentar, como decía Adorno, "…una cala en la médula temporal de la verdad" (Gandler, 2009).

anhelo de generar “armas” para la crítica y conservar “asilos para la libertad” (Adorno, 1978, pp. 15-16). Porque algo quizá no se ha entendido respecto al *momento* de la Teoría crítica y su presencia actual en el abigarrado espectro del marxismo occidental y en el arlequinesco marxismo mexicano: su irrenunciable función desmitificadora, sus profundos compromisos anti dogmáticos y su tozuda apuesta por la negatividad.

El marxismo crítico como horizonte de adopción *alterna* de la Teoría crítica *en* México

En México el pensamiento marxista ha sido un ejercicio de conocimiento y crítica sumamente tardío y peculiar. Sin embargo, como efecto de la articulación de dos procesos significativos, a saber: la persistencia y la profundidad de nuestras luchas de clases y la circunstancia de ser este país el refugio de decenas de pensadores críticos provenientes de los exilios europeo y latinoamericano se ha abierto la posibilidad *formal* de conjugar un espacio de recepción y desarrollo para el marxismo en general y la Teoría crítica en particular sobre bases relativamente firmes. Decimos relativamente firmes porque desde la segunda década del siglo veinte el pensamiento crítico específicamente *revolucionario* se enfrentó al hecho de aquí había tenido lugar, entre 1910 y 1917, una de las revoluciones de carácter social más importantes e influyentes del siglo XX; es decir, a la peculiar circunstancia de que aquí la revolución “ya se había realizado”. Es igualmente un hecho insoslayable que el Movimiento estudiantil de 1968 y su trágico desenlace en su momento propiciaron una enérgica llamada de atención sobre el tipo de pensamiento que hasta entonces había dominado en el ámbito de la izquierda mexicana, caracterizado por la ausencia de rigor intelectual y afectado por el dogmatismo.

Es debido al hecho de que el pensamiento que se cultiva en la Unión Soviética desde muy pronto se aleja ostensiblemente de los postulados originales de Karl Marx, que el llamado Marxismo occidental –casi contemporáneamente a la consolidación doctrinaria del marxismo-leninismo y a la entronización política de Stalin– desde el primer momento se desarrolla, consciente e intencionadamente, como su contrapunto *crítico* específico. Ya en el curso de los

primeros años veinte Lukács y Korsch publican los trabajos más representativos del marxismo crítico en su versión primitiva; aunque ese es solamente el principio, porque inmediatamente después irrumpen en la escena crítica los pensadores agrupados bajo la divisa común de la Teoría crítica, a quienes en el curso de algunos años se agrega un nutrido grupo de marxistas críticos europeos, norteamericanos (o que realizan su actividad en los Estados Unidos) y latinoamericanos, como José Carlos Mariátegui y José Revueltas. ¿Qué tienen en común todos ellos? Justamente esto: la intención explícita de recuperar, bajo muy distintas estrategias, el talante crítico del marxismo –desterrado de la lucha teórica y política por la Segunda Internacional y virtualmente liquidado por el estalinismo– con la expectativa de encuadrarlo en la perspectiva de las luchas de clases y de *la clase de luchas* que es posible llevar a cabo en circunstancias de todo grado adversas.

A ese respecto la Teoría crítica –cuyos representantes han sido acusados de "teoricistas melancólicos" ajenos al marxismo y a toda traza de quehacer político o partidista– representa un ejemplo y nos otorga algunas claves para pensar en una justificación *histórica* de su giro hacia la teoría, misma que, sorprendentemente, conserva un acusado parecido de familia con las cavilaciones teórico-críticas que en sus artículos políticos y otros lugares de su obra literaria y ensayística desarrolla José Revueltas. Frente a la incontestable derrota del movimiento obrero y su creciente aburguesamiento y enajenación, pero, asimismo, como efecto del desfondamiento práctico y doctrinario de las organizaciones revolucionarias (o ante su "inexistencia histórica") la actividad teórica, *con tal de conservarse en el plano de la crítica y la especificidad deconstructiva*, es capaz de representar o de suplir *transitoriamente* la praxis política y el activismo revolucionario; habida cuenta de conservar como divisa la crítica de todo lo existente y el anti dogmatismo radical. Condiciones que Revueltas ilustra en una breve frase: «Mi criterio es *histórico* y no político, y está basado en situaciones contextuales. Es decir, para mí el gobierno obedece a un sistema y no podrá salirse de ese sistema a menos que se niegue a sí mismo. "Una verdadera actitud crítica frente al gobierno es su negación. Negarlo con las armas de la crítica

hasta que llegue el momento de la crítica de las armas" (Revueltas y Cherón, 2001, p. 93).[10]

Es posible afirmar que ningún otro es el sentido que Bolívar Echeverría otorga a la expresión "momento teórico" de la revolución cuando, ubicando histórica y teóricamente la redacción de la *Tesis sobre Feuerbach* en un contexto en el que la revolución no es todavía "actual" (Lukács) y aún no existe un movimiento revolucionario organizado, en su peculiar estilo escribe: «Si es la praxis social la que funda la relación semiótica básica y la que entrega así a la actividad teórica el campo y el material significativos sobre los cuales ésta realiza su labor específicamente conceptual; y si la praxis social es un proceso histórico que decide sus configuraciones concretas (y por tanto las estructuraciones efectivas del campo semiótico) en los movimientos revolucionarios o de transformación social, resulta necesario concluir que también las posibilidades concretas que tiene la actividad teórica de alcanzar la "verdad", la calidad propia de su producción, dependen esencialmente de esas "transformaciones del mundo".

La "verdad" de la producción teórica solo puede consistir en su "poder" revolucionario específico, es decir, en la realización concreta, *en su plano conceptual*, de esa reestructuración o transformación radical del campo semiótico que es esbozada por el proceso revolucionario y que debe desarrollarse como componente esencial del mismo. "Al asumir y efectuar la necesidad de revolución inscrita espontáneamente en el campo de trabajo teórico, la actividad teórica deviene, al mismo tiempo que revolucionaria (dotada de "poder") "verdadera": supera las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas" (Echeverría, 1986, p. 37).

Para extraer todo el sentido de lo escrito por Echeverría es preciso identificar y diferenciar en este fragmento dos momentos argumentativos. El primero recupera y refuerza la tesis marxista *clásica* que afirma la necesidad estructural de la unidad y complementariedad *dialéctica* de teoría y práctica, tal y como se expresa en la Tesis II sobre Feuerbach: «La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión de la teoría sino

[10] Los subrayados son nuestros. Se trata de la entrevista realizada por Raúl Torres Barrón y publicada en *Excélsior* el 27 de junio de 1971.

una cuestión *práctica*. En la *praxis* debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento» (Echeverría, 1986, p. 37).[11] Sin embargo, el segundo, que reitera la actividad teórica como elemento *subordinado* al proceso práctico, contemporáneamente le asigna un "poder" y una "verdad" que, sin dejar de ser *tendencialmente* constitutivas de la praxis revolucionaria, en determinadas circunstancias se configuran como "momento teórico" relativamente *autónomo* respecto de esa tendencia inmanente que organiza en cada época el campo de posibilidades de producción de significaciones crítico-revolucionarias y que, en el caso de las *Tesis*, *es una tarea por hacer*, aun cuando, en calidad de *teoría*, ya ha superado las limitaciones ideológicas del discurso filosófico burgués "en lugar de someterse a ellas".

En un sentido similar, en las primeras líneas de la *Dialéctica negativa* (1975) Theodor Adorno expone una compleja justificación *histórica*, como en Revueltas, del ejercicio de la filosofía *como* Teoría crítica:

> La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización. El juicio sumario de que no ha hecho más que interpretar el mundo y mutilarse a sí misma de pura resignación ante la realidad se convierte en derrotismo de la razón, *después de que ha fracasado la transformación del mundo*. La filosofía no ofrece lugar alguno desde el que la teoría como tal pueda ser convicta concretamente de anacronismo, a pesar de ser crónicamente sospechosa de él. Tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente. *El momento del que dependió la crítica de la teoría no puede prolongarse teóricamente*. Cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutivos estrangulan el pensamiento crítico como si fuera pedantería; *pero una praxis dinamizadora necesita de él*. Desde que la filosofía faltó a su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente en vísperas de su producción, se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones (p. 11).

[11] Las cursivas son nuestras.

En este y otros pasajes de la obra de Adorno es claro que se refiere a una idea hegeliana, heredada por Marx, que reconoce en el despliegue máximo de la filosofía el "momento teórico" de una presunta transformación del mundo o, propiamente, su "realización". Una "práctica" concreta de la filosofía que reposa en su *propia* transformación y superación *como* filosofía, generando y articulando su verdad, su poder y su terrenalidad en el horizonte de la *praxis* revolucionaria; con lo que la filosofía dejaría de ser "lo que era", por ejemplo, en la Tesis XI: "interpretación del mundo", para constituirse como elemento constitutivo, él mismo, de la revolución. Ese momento, que no puede ser pensado sino como "momento teórico-práctico" de la revolución y que no puede prolongarse indefinidamente se malogró, se "dejo pasar" tanto en la URSS como en Europa en el curso de los años veinte, arrojando al movimiento obrero a los brazos del fascismo o del confort enajenado del estado de bienestar. La filosofía, que no se "realizó" *porque finalmente no hubo una revolución propia del nombre*, no pudo dejar de ser lo que *era*, por lo que está obligada a auto criticarse sin consideraciones. Sin embargo: "Tras el instante desaprovechado, tendría que conocer, sin edulcoramientos, por qué el mundo que aquí y ahora podría ser el paraíso, puede mañana convertirse en el infierno" (Adorno, 1978, p. 21).

Las conclusiones que pueden extraerse de estas tres concepciones del "momento teórico" son profundamente significativas –a pesar de su aparente oscuridad– y nos llevan a pensar que tanto el marxismo como la Teoría crítica –cuyo sentido crítico-negativo se representa ejemplarmente a través de su poderío desmitificador y anti dogmático– emerge y madura precisamente ahí en donde la revolución *todavía* no es actual, como en el caso de Marx en 1845, o *ya no* es actual, como los casos la Teoría crítica después del acenso del fascismo en 1933 o de Revueltas a partir de 1938. Es decir, porque emerge y madura en circunstancias históricas en las que la revolución *todavía* no es, o, por lo contrario, *ya no es* efecto de una *praxis* transformadora, la realización concreta de la teoría revolucionaria no puede conservarse sino través del talante *crítico negativo* de la teoría misma y, como subraya Revueltas, de la *negación*, por medio de las "armas de la crítica", de la especificidad histórica en la que aquella se despliega. A partir de ahí, la pregunta por la posibilidad de la Teoría

crítica en México no se responde a través del examen de los planes de estudio de las escuelas de filosofía o de los catálogos editoriales, sino de la presencia *histórica* de antecedentes teórico-críticos cuyo conocimiento y discusión desprejuiciada son, a estas alturas, una tarea por hacer.

Límites del anti dogmatismo

La lectura de los clásicos y de los "nuevos clásicos" no es un remedio en sí mismo para los males que aquejan actualmente toda forma de praxis que se pretenda transformadora, ya que esta lectura puede hacerse de manera dogmática, que es lo común, o de manera *crítica*, que es una rareza. Porque el dogmatismo no es una elección del todo consciente, sino efecto de una *praxis* –ya sea teórica o política– ambigua o defectuosa. Ambos vicios parecen haber estado muy presentes en los caminos que siguieron la inmensa mayoría los marxistas mexicanos a partir de los años ochenta y noventa del siglo pasado; circunstancialmente el *mismo* espacio-tiempo en el que se adoptó la Teoría crítica como quehacer universitario.

La praxis ambigua y defectuosa del conjunto de "la izquierda" tuvo como probable fundamento el *desplazamiento* doctrinal y programático –ejemplarmente del PCM y sus dos sucedáneos, el PSUM y el PMS–, que arrastró al grueso de las organizaciones políticas contestatarias hacia la lucha electoral, la búsqueda de espacios burocráticos al interior del estado y, finalmente, a la apuesta por "la democracia" como relevo pragmático y "realista" a su viejo reclamo por la revolución. En esta nueva circunstancia, caracterizada sumariamente como *posmoderna*, la exaltada y febril discusión de tópicos marxistas que conocieron los años setenta dio paso al ambiguo valor de "la democracia" (Rodríguez Araujo, 2015, pp. 139-158). No habría que olvidar que en México esos años se caracterizaron por el arribo masivo de tecnócratas a los espacios en los que se tomaban decisiones importantes, mientras, en el plano político, se entraba de lleno en la ronda de las "concertacesiones", de las que no estuvieron ausentes, aunque siempre como convidados pobres, las viejas organizaciones comunistas, ahora devenidas en simples agencias electorales. La caída del Muro de Berlín, la desaparición de la Unión Soviética y el bloque "socialista" colmaron el vaso y convirtieron el éxodo de viejos marxistas en un imparable torrente que

fluyó hacia la derecha partidista o la derecha académica, para la que el simple nombre de Marx constituía un escándalo, un anacronismo y la prueba fehaciente de que el *dogmatismo* jamás había sido superado por algunos nostálgicos recalcitrantes. En algo, quizá, tenían razón. Porque ese marxismo que gozó de su "edad dorada" en la academia finalmente rechazó a Stalin y superó muy a medias a Althusser, pero conservó inadvertidamente tres *ilusiones* dogmáticas de las que, inclusive ahora mismo, no puede desprenderse; las que recuperó apoyado en Bolívar Echeverría.

La primera ilusión dogmática consiste en asumir que el significar crítico-deconstructivo que reclama el marxismo puede constituirse como un discurso *positivo*, similar y homogéneo respecto del discurso burgués dominante, aunque *alternativo* frente a él y con mayor capacidad de verdad. Se trata de una *ilusión* porque refleja, sobre las posibilidades de cientificidad del discurso crítico, el deseo imposible de repetir la figura histórica concreta que ha adoptado la cientificidad en el discurso teórico de la época capitalista. La segunda ilusión dogmática afirma que el marxismo puede desarrollarse como discurso científico de manera *independiente* respecto del discurso científico burgués, y puede levantar ya, antes de la revolución, un saber *completo*, al margen del saber capitalista, *exclusivamente a partir de la experiencia de las clases subalternas*. Se trata de una ilusión porque refleja sobre las posibilidades actuales de desarrollo del discurso marxista (en situación de sometimiento) la imagen deseada pero aún irrealizable de lo que ellas "habrán de ser" en el futuro (en situación de libertad) (Echeverría, 1986, pp. 49-50).

Finalmente, como variante de la segunda ilusión, podemos apuntar la que incluye entre las clases subalternas a los pueblos indígenas u originarios, cuya experiencia y expresión se asumen acríticamente como radicalmente independientes y *en sí mismas* revolucionarias, sin caer en cuenta que tanto el imperio del valor mercantil como la "autonomía" que reclaman *al estado*, del que estructuralmente no pueden sustraerse, inevitablemente los "universaliza" y rompe, en la práctica, lo que en la teoría se *piensa* virginal y ajeno a la impronta del valor, el circuito mercantil y la estructura estatal-nacional, lo que constituye una forma sublimada y romántica de enajenación y dogmatismo.

A todo esto, ¿en dónde queda la Teoría critica *en* México? A la vista de la persistencia casi incólume de estas *ilusiones*, parecería que en ninguna parte que no sea en su glosa académico-mediática. Sin embargo, si la Teoría crítica conserva alguna posibilidad de arraigo y desarrollo en nuestro país, sus tareas no tendrían que ser ajenas a aquellas que distinguieron la actividad teórico-crítica de sus fundadores: en primer lugar, la desmitificación de "todo lo que existente" en cuanto presencia y expresión omnímoda del dominio hegemónico del valor de cambio; en segundo, la perenne lucha contra el dogmatismo que sobrevive en lo ilusorio y romántico de las discusiones político-filosóficas al uso; en tercero, en el plano de la negatividad que la mantendría lejos de todo tipo de ilusiones. ¿Efectivamente *lo hace*? Existen motivos sobrados para afirmar que no; que eso que llamamos Teoría crítica *en* México está muy lejos de cumplir con la encomienda de convertirse en "arma de la crítica" porque en realidad se agota en la glosa y el establecimiento puntualísimo de "lo que verdaderamente dijeron" sus autores, pero no de aquello que en calidad de dispositivo crítico-deconstructivo debería ser convocado de cara al esclarecimiento y la transformación de la confusa y desmadejada circunstancia mexicana.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (1978). Justificación de la filosofía. En *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza, pp. 9-25.

_____. (1973). Sobre sujeto-objeto. En *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 143-157

_____. (1973). Notas marginales sobre teoría y praxis. En *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 159-180.

_____. (1969). El artista como lugarteniente. En: *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Ariel, pp. 185-201.

_____. (1973). Introducción. En: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo, pp. 11-80.

_____. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Adorno, T. y Horkheimer M. (1973). *Dialéctica de la Ilustración*. Buenos Aires: Sur.

Bartra, Roger, *et al*. (1985). *La izquierda en los cuarenta*, EPC, México.

Campos, M. (2014). *Los días terrenales y el escándalo de las izquierdas*. Consultado el 15 de mayo 2023, en https://circulodepoesia.com/2014/02/los-dias-terrenales-y-el-escandalo-de-las-izquierdas/

_____. (2020) Sobre los días terrenales [Zhdánov, Pascal, la filosofía y una "literatura de extravío"]", en *Acta poética*, vol. 41, núm. 1, pp. 13-47.

Carr, B. (1996). *La izquierda mexicana a través del siglo XX*. México: ERA.

Echeverría, B. (1986). El materialismo de Marx. En *El discurso crítico de Marx*. México: Era, pp. 18-37.

_____. (1975). Definición del discurso crítico. En: *El discurso crítico de Marx*. México: ERA, pp. 38-50.

Fernández Chrieslib, P. (1975). La Liga Leninista Espartaco. En *El espartaquismo en México*: El Caballito, pp. 55-70.

Gandler, S. (2009). Teoría crítica ¿sin Frankfurt? En *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría crítica.* México: Siglo XXI, pp. 17-36.

_____. (1996). Adorno en México. En *Ergo, Revista de Filosofía-Universidad Veracruzana*, No. 2, marzo, pp. 46-64.

Hernández López, D. (2019-2020). Imágenes dialécticas del patriarcado. Para una teoría crítica feminista. En *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*, No. 11-12.

_____. (2013). La Escuela de Frankfurt. Un acercamiento a su metodología de investigación y su filosofía del poder. En *Sincronía. Revista de Filosofía y Letras*. México: CUCSH/UDEG, Año XVII, No. 63.

Horkheimer, M. (1975). Crítica de la sociedad actual. En *Sociedad en transición: estudios de filosofía social.* Barcelona: Península, pp. 201-209.

_____. (1974). Observaciones sobre ciencia y crisis. En: *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 15-20.

_____. (1974). Teoría tradicional y teoría crítica. En: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (2018). El marxismo de la Tercera Internacional. En *El marxismo en México*. México: Océano, Taurus, pp. 41-75.

_____. (2017). *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México 1968-1989*. México: Océano.

_____. (2011). *El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México*. México: Océano.

Illades, C. (2017). *El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México.* México: Océano.

_____. (2018). *El marxismo en México. Una historia intelectual*. México: Taurus.

Kautsky, K., *et al.* (1938). *El materialismo histórico. Según los grandes marxistas y antimarxistas*, México: América.

Marx, K. (1975). Epílogo a la segunda edición alemanda de *El Capital*. En Marx, K. *El Capital, Crítica de la Economía Política*. México: Siglo xxi, pp. 11-20.

Oliva, C. (2013). *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México: UNAM.

Ortega Esquivel, A. (2020). Sobre los días terrenales [Zhdánov, Pascal, la filosofía y una "literatura de extravío"]. En *Acta poética*, vol. 41, No. 1, pp. 13-47.

Polidori, A. y Raymudo M. (2017). *Nicht für immert ¡no para siempre! Introducción al pensamiento crítico y la Teoría crítica frankfurtiana*. México: UAM/GEDISA.

Reyna M y Manzanares M. (2022), Marx de día, Freud de noche. La recepción de Herbert Marcuse en México: 1963-1968, en Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, pp. 161-189.

Revueltas, A. y Phillippe Ch. (Comps). (2001). *Conversaciones con José Revueltas*. México: Era.

Revueltas, J. (1982). *Dialéctica de la conciencia*. México: ERA.

_____. (1984). La Revolución Mexicana y el proletariado. En *Ensayos sobre México*. México: ERA.

Rodríguez Araujo, O. (2015). El espartaquismo y el maoísmo. En *Las izquierdas en México*. México: Orfila, pp. 31-45.

_____. La socialdemocratización de las izquierdas. En *Las izquierdas en México*. México: Orfila, pp. 139-172.

Universidad Obrera de México, consultada el 1 de junio 2023 en https://www.uom.mx/

Una Teoría crítica domesticada: reflexiones situadas sobre el derrotero y porvenir de una tradición de pensamiento centenaria[1]

Santiago M. Roggerone

Al revestirse de lo positivo,
la crítica queda domesticada y pierde su vehemencia
Theodor W. Adorno

El 5 de octubre de 2010, los medios de comunicación de la República Argentina informaban que un acontecimiento ciertamente inusual había ocurrido durante esa misma jornada. En el marco de la Feria del Libro de Frankfurt del Meno en la cual el país sudamericano oficiaba de invitado de honor, la presidenta de la nación Cristina Fernández de Kirchner había no solo inaugurado el prestigioso evento literario sino también formado parte de un acto celebrado en la mencionada ciudad germana en el cual habría de firmarse una carta de intención con la finalidad de crear un espacio permanente de investigación, reflexión y discusión a través del cual se lograra actualizar la peculiar Teoría crítica de la sociedad

[1] Una versión preliminar y parcial de este trabajo fue presentada como ponencia, bajo el título de "Der *rätselhafte* Félix J. Weil und die besthenden Missverständnisse zwischen der Kritischen Theorie der Gesellschaft und der lateinamerikanischen Realität", el 27 de mayo de 2023 en el Instituto de Investigación Social, Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt del Meno, en el marco de la conferencia Unhaltbare Zustände-Zweite Marxistische Arbeitswoche (Workshop 14, Kapitalistische Krise und zeitgenössische kritische Theorie. Erfahrungen aus Lateinamerika).

desarrollada por la llamada Escuela de Frankfurt y, de esa manera, poner a esta a la altura de los desafíos planteados en el siglo XXI.

En rigor, el acto, del que también participó Axel Honneth –por ese entonces, director del mítico Instituto de Investigación Social adscripto a la Universidad Johann Wolfgang Goethe– fue una mera formalidad mediante la cual se intentó generar un hecho político que, a su singular modo, contribuyera a llevar a término una suerte de retribución o compensación simbólica con la cual se pudiera trastocar las relaciones de profunda injusticia epistemológica que existen entre los centros y las periferias del capitalismo global. Pergeñado y delineado a contrarreloj para que su firma pudiera formar parte de la agenda oficial de la presidenta en la gira alemana, el convenio terminó siendo algo muchísimo menos ambicioso de lo originalmente previsto –durante las conversaciones mantenidas, llegaría a barajarse incluso la posibilidad de poner en pie un Instituto Germano-Argentino de Investigación Social, para el cual la Biblioteca Nacional Mariano Moreno facilitaría una parte de sus instalaciones del barrio porteño de la Recoleta. De hecho, los intercambios jamás lograrían superar –y los siguientes son los términos empleados por la propia Fernández de Kirchner en el acto de Frankfurt– el plano de las "intenciones y objetivos", no pudiendo por añadidura traducirse en ninguna clase de "políticas concretas".[2]

El que las cosas no arribaran a buen puerto se explica, en buena medida, por el hecho de Honneth y las demás autoridades alemanas del Instituto jamás expresaron demasiada voluntad de materializar lo acordado. Si bien hicieron lugar a la propuesta, desde el inicio dejaron muy en claro que no comprendían el interés que el país sudamericano manifestaba tener por el proyecto. A esto se añade las probables suspicacias que entre ellos generara establecer lazos de responsabilidad mutua no solo con un Estado sino además con una administración gubernamental tildada de populista, pues en un punto eso entrañaba violar el principio de autonomía del que, históricamente y tanto en términos institucionales como teóricos, se han valido los miembros de esta tradición alemana de pensamiento crítico centenaria cuyos "orígenes" –como bien ha indicado Martin

[2] El discurso impartido por la ex presidenta durante el acto de Frankfurt se encuentra disponible en https://www.casarosada.gob.ar/informacion/archivo/22689-blank-64808781.

Jay (1974, p. 83)– se remontan al hegelianismo de izquierdas y el "fermento intelectual de la década de 1840".

Lo cierto es que, pese a las múltiples misivas cruzadas y las insistentes gestiones llevadas a cabo a lo largo de buena parte de los años 2011 y 2012, Honneth rechazó la invitación a visitar la Argentina girada por la Secretaría de Cultura con la intención de que él participara en la XXXVIII Feria Internacional del Libro de Buenos Aires, arguyendo que durante las fechas en la que la misma se desarrollaría debía cumplir con compromisos académicos previamente pautados con la Universidad de Columbia. Al igual que en 1934, cuando, tras un breve paso por Ginebra, Max Horkheimer y el grueso de los miembros de los círculos interno y externo de la primera generación de investigadores frankfurtianos se exiliaron en los Estados Unidos –encontrando cobijo, por cierto, en aquella misma Universidad de Columbia–, Honneth optó por Nueva York antes que por Buenos Aires –una posibilidad que, tras la clausura del Instituto por parte del régimen nacionalsocialista, aparentemente habría estado sobre la mesa.[3]

El desencuentro con la Argentina y la más amplia realidad latinoamericana efectuado por la llamada Escuela de Frankfurt no se reduce a este episodio, el cual, por lo demás, es parte de una larga historia de desinterés determinada –y me valgo aquí de una sugerente hipótesis de lectura de Enzo Traverso (2016, p. 174)– por un cierto "*inconsciente colonial*" o incluso imperialista, que conduciría, entre otras cosas, a que Theodor W. Adorno y Horkheimer (2010, p. 39)

[3] Según comenta Rapoport (2014, p. 516), "cuando residió en Buenos Aires en los años treinta", Félix J. Weil habría tenido "la intención de traer aquí [Argentina] la Escuela de Frankfurt, a la Universidad Nacional de La Plata, pero la encontró muy desorganizada. También trató de hacerlo con la Universidad Nacional de Córdoba, iniciativa que no prosperó. La única que contestó favorablemente fue la Universidad Nacional del Litoral. Félix viajó a Paraná, pero le pareció una pequeña ciudad provincial y no creyó que fuera a crecer lo suficiente como para conformar al núcleo fuerte de intelectuales". A propósito del posible exilio argentino de los integrantes del Instituto, véase, sobre todo, el primer capítulo de la segunda parte de la investigación de Traine (1994) sobre la Escuela de Frankfurt y América Latina. Respecto al efectivo exilio norteamericano, véanse los estudios de Jenemann (2007) y Wheatland (2009).

afirmaran que “la civilización europeo-estadounidense es lo máximo que la historia hasta ahora ha producido”, se refirieran a Nasser como “un jefe tribal fascista”, el segundo defendiera abiertamente la intervención militar norteamericana en Vietnam y ambos, más en general, condenaran “la barbarie salvaje de oriente” (cit. en Rockhill, 2022, s./pp.) Esta historia, desde ya, presenta algunas anomalías como la de Erich Fromm, quien vivió en México durante bastante tiempo, llevando adelante o apadrinando varias investigaciones, definiendo los contornos de su propia propuesta clínica psicoanalítica y llegando incluso a enseñar en la Universidad Nacional Autónoma localizada en la capital de ese país. Otra excepción, ciertamente más contemporánea, es la del actual director del Instituto de Frankfurt Stephan Lessenich, quien habla un perfecto castellano, accedió a su cargo por concurso y, entre otras cosas, estudió el impacto climático de la siembra de soja en Argentina.[4]

El desencuentro referido, por otro lado, es parte de uno algo más amplio, antiguo y en cierto sentido fundante: el existente entre Marx y América Latina del que alguna vez hablara José Aricó (1980). En cualquier caso, dados los profusos, significativos y continuos procesos de difusión, circulación, consumo, recepción y apropiación de las ideas de esta tradición enrolada en el llamado marxismo occidental que se han desenvuelto desde muy temprano en la mentada región del mundo –los cuales, puntualmente en Argentina, tienen como a algunos de sus representantes destacados a Héctor A. Murena, Gino Germani o Luis Juan Guerrero, quien en la década del treinta cita en sus escritos a Walter Benjamin, Adorno y Herbert Marcuse y mantiene contactos personales con Franz Neumann y se cartea con Horkheimer–, podría decirse que el desencuentro en cuestión fue una vez más unidireccional o cuando menos que la

[4] Vale la pena mencionar que la sociología política de la participación con la que Lessenich (2019; 2022a) busca poner en cuestión los procesos de externalización que imperan en el mundo globalizado e ir más allá de los marcos nacional-societales para considerar conjuntamente, así, los micro y macro eventos, constituye un promisorio cambio de paradigma para la Teoría crítica.

principal responsabilidad relativa a la génesis y ocurrencia del mismo toca a una sola de las partes.[5]

El mencionado encuentro fallido adquiere una significación en verdad especial si se considera que las fuentes de financiamiento empleadas para la creación del Instituto en febrero de 1923 provinieron, como es sabido, de la extraordinaria renta agraria argentina y, más precisamente, del comercio –hoy se hablaría de agronegocio extractivista– de granos y cereales con la que se había beneficiado enormemente el empresario de origen judeo-alemán Hermann Weil, yerno del Káiser Guillermo II y uno de los fundadores de la firma Gebrüder Weil & Cie. Como también es conocido, quien, vía la Sociedad para la Investigación Social creada en 1922, puso a disposición los fondos aludidos fue el enigmático Lucio Félix José Weil, primogénito de Hermann que –sobre todo debido a su simpatía con la causa socialista, afición por la teoría marxista y dedicación al mecenazgo de izquierdas– ha sido descrito por sus biógrafos como un bolchevique de salón o *argentinische Krösus*[6]. El que esto último no sea una mera anécdota o curio-

[5] En torno a los procesos aludidos, véase Entel, Lenarduzzi y Gerzovich (1999, pp. 201-234) y, sobre todo, Traine (1994). Respecto al caso argentino, véase el notable estudio historiográfico-intelectual de García (2014).

[6] Nacido el 8 de febrero de 1898 en Buenos Aires y fallecido el 18 de septiembre de 1975 en Dover (Delaware, Estados Unidos), Weil fue protagonista de una vida de película que, entre muchísimas otras cosas, conllevó una formación de élite en el Imperio alemán y la República de Weimar, militancia política de izquierdas en el movimiento estudiantil y organizaciones como la Liga Espartaquista, participación en la Revolución de Noviembre mediante la cual caería el Káiser, salvataje de la vida de Clara Zetkin, labores de espionaje en Argentina encargadas por la Internacional Comunista bajo el seudónimo de Lucio Beatus, aportes económicos a la Rusia bolchevique, financiamiento de actividades artísticas y culturales (obras de George Grosz, la editorial Malik, puestas del Teatro Piscator, el filme *El acorazado Potemkin* de Serguéi Eisenstein, etc.), funcionariado público durante el gobierno de facto de Agustín P. Justo e impulsor de la Ley de Impuestos a los Réditos. Como bien señala Traine (1995, p. 39), debido a todo esto podría decirse que el autor "fue una figura de contrastes: en Alemania era argentino, en la Argentina, un alemán; para la empresa no fue un empresario, pero frente al mundo académico, era un mecenas. Todo indica

sidad de la historia, y conceda por tanto una importante significación al desencuentro previamente tematizado, lo explica el hecho de que el acto de 2010 se vio acompañado por la presentación de *El enigma argentino*, libro de Weil (2010) de 1944, traducido por primera vez al castellano por Daniel Scarfó y publicado ese mismo año como entrega Nº 35 de la colección Los Raros de la editorial de la Biblioteca Nacional. Además de Jorge Alemán, Ricardo Forster, Horacio González y Carmen Nebreda, de la presentación del libro –que en lo fundamental consistía en "una interpretación marxista y 'frankfurtiana' de la formación social argentina" (Tarcus, 2007, p. 707)– fue parte también el propio Honneth, quien, alegando no ser un economista ni un experto en América Latina, habría optado por centrar su exposición no en el contenido del trabajo sino en la fundación, la historia y la actualidad del Instituto, refiriéndose a la figura de Weil solamente como mecenas y sostén financiero del mismo.

El olvido y desconocimiento rampante de la obra del intelectual oriundo de Buenos Aires –la misma es abundante y, además del libro de 1944, incluye una tesis doctoral sobre socialización y planificación económica, una amplia serie de ensayos y artículos teórico-políticos y hasta unas memorias inconclusas– no es para nada nuevo: ninguno de los miembros de la segunda, tercera o cuarta generaciones de aquel polifónico espacio de pensamiento que se ha dado en llamar Escuela de Frankfurt ha prestado verdadera atención a ella[7]. A este último respecto, resulta realmente sintomático que en un trabajo oficial del Instituto como *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie* –un conjunto enciclopédico de

que F. Weil habría abierto cientos de caminos, pero sin encontrar jamás un lugar adecuado para sí mismo, debatiéndose siempre en mundos separados y enigmáticos". Véase, ante todo, Eisenbach (1995) y la entrada dedicada al autor en el *Diccionario biográfico de la izquierda argentina* dirigido por Tarcus (2007, pp. 705-708).

[7] Además de *El enigma argentino*, entre los ensayos de Weil (2017) destaca el trabajo dedicado al movimiento obrero y las izquierdas del país sudamericano en el que él nació –un ejercicio historiográfico que ha sido calificado de "pionero" (Camarero, 2010, p. 60). Redactado entre 1920 y 1921, y aparecido originalmente como libro en 1922, el texto sería reeditado como artículo en 1925 para el onceavo número del *Archiv*, la publicación por entonces oficial del Instituto.

intervenciones sobre las distintas figuras que nutren al canon de la tradición, editado en 2006 por Honneth y del que participan exponentes de la Teoría crítica alemana contemporánea como Rainer Forst, Martin Hartmann, Mattias Iser, Rahel Jaeggi, Christoph Menke, Hartmut Rosa, Martin Saar o Martin Seel– se conceda espacio no solo a Adorno, Benjamin, Fromm, Jürgen Habermas, Horkheimer, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Marcuse, Franz Neumann o Friedrich Pollock sino también a personajes ciertamente marginales como Franz Borkenau, Ludwig von Friedeburg, Henryk Grossmann o Karl-August Wittfogel, no emitiéndose una sola palabra sobre Weil. Él y algunos otros como Carl Grünberg –el editor austromarxista del *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* y director del Instituto entre 1924 y 1929–, en efecto, parecerían haber quedado afuera no ya de una escena puntual sino de la película toda.[8]

Es cierto que la publicación en años recientes de nuevos estudios biográficos como los de Mario Rapoport (2014) o Jeanette Erazo Heufelder (2017) han comenzado a revertir el desconocimiento de Weil y el olvido de los comienzos marxistas del Instituto de Frankfurt. Pero esto no quita que, durante muchísimo tiempo, Weil se encontró *aus der Art geschlagen*, como ha sugerido Hans-Peter Gruber (2022) en su titánico esfuerzo por finalmente publicar la (auto)biografía que el hijo rojo de un millonario nunca llegó a terminar. En cualquier caso, no me interesa reparar en el olvido o borramiento aludido, el desencuentro del que él es síntoma y expresión o el más conciso episodio histórico reciente con cuyo relato inicié esta alocución debido a que quiera propiciar una suerte de ajuste de cuentas informado por aquella enrevesada matriz teórica conformada por los estudios subalternos, el poscolonialismo y el pensamiento decolonial, y de acuerdo a la cual –dado que en la actualidad todo saber o legado de ideas es al fin y al cabo eurocéntrico– lo único que revestiría validez intelectual sería cruzar

[8] Aquí, cuando menos, resultarían dignos de mención todos los participantes de la Primera Semana de Trabajo Marxista celebrada durante mayo de 1923 en Turingia. Para ampliar sobre la historia del Instituto, véase, además de los trabajos previamente citados, el estudio pionero de Migdal (1981) y la algo más reciente biografía coral de Jeffries (2018).

la frontera gracias al cual el Norte se separa (y divide) del Sur Global.[9] Contra perspectivas como estas, las cuales en definitiva son presa de un profundo complejo de inferioridad que solo admite como posibilidad el análisis acrítico de la recepción,[10] pero también contra aquellos puntos de vista tan bienintencionados como culposos que terminan traficando a los centros las discusiones y herramientas teóricas desarrolladas en las periferias, en lo que sigue quisiera efectuar una serie de reflexiones marginales, y en un punto inconexas, sobre el derrotero y el porvenir de una tradición de pensamiento centenaria –en 2023 se cumplen cien años de la fundación del Instituto– que en lo esencial se encuentra anclada en una realidad que sin dudas no es la de quien escribe, adoptando para ello el modelo de un diálogo de igual a igual pero consciente de las diferencias en juego. Tal diálogo se apoya en una especie de "ventaja epistemológica" –"desde el (imaginario) Todo", escribe al respecto Eduardo Grüner (2010, p. 55), "solo se puede ver, justamente, el Todo, mientras que desde la Parte se puede ver la Parte *y* (su relación conflictiva con) el Todo. Desde el Centro solo se ve el centro, desde la Periferia se ve el Centro *y* la periferia". Su condición de posibilidad, por consiguiente, es la de una denodada situacionalidad o "inmanencia", principio que, dicho sea de paso y siguiendo a Stathis Kouvélakis (2019, p. 522),

[9] En un punto, lo que me interesa llevar a cabo no se alinea entonces con un ejercicio filosófico por lo demás notable como el que ha sido desarrollado por Allen (2016) y a su manera también –con bastante más autoconsciencia teórica, por cierto– Bhambra (2021). Véase, también, García Corona (2021).

[10] Si bien Sazbón (2009, pp. 315-339) ha dejado en claro hace ya tiempo que existen afinidades importantes entre la Teoría crítica y la historia intelectual, coincido en lo esencial con González (2015, p. 72), quien ha indicado que "[l]a actual proliferación de 'estudios de recepción' sobre todo en el campo de la historia cultural corre el peligro de transformarse en un nuevo canto a la creación de una clase académica internacional sin nuevas ideas, estudiando la irradiación intelectual desde los grandes centros de debate y desnutriendo los contextos periféricos al convertirlos en receptáculos diferidos, donde impera el 'pionero', el 'introductor', y luego el que llama a 'olvidar' lo introducido para preparar el terreno para otra novedad".

es uno de “los dos extremos” constitutivos –el otro es de la “autonomía”– “del proyecto” de una Teoría crítica de la sociedad.

Dividiré la discusión subsiguiente en dos momentos. En un primer paso, trataré de determinar de qué es lo que hablamos cuando hablamos de Teoría crítica, reparando para ello en los diferentes sentidos y el significado específicamente frankfurtiano que posee la expresión (1). Habiendo efectuado esta operación analítico-reconstructiva, en la segunda parte de mi exposición repondré un conjunto de críticas según las cuales en la actualidad la tradición sería objeto de una suerte de domesticación (2).

¿Qué teoría crítica?

Jay (2003, pp. 29-30) lleva la razón cuando dice que la “denominación” Escuela de Frankfurt es “una inventiva posterior de la década de 1960” y no, por consiguiente, una realidad “perfectamente congruente con el Instituto [...] del cual surgió”. “La ‘Escuela de Frankfurt’”, en efecto –y sigo ahora a Albrecht Wellmer (1996, p. 240)–, jamás fue algo así como “una escuela, sino un proyecto colectivo y cooperativo; el proyecto de poner [...] en marcha y desarrollar la teoría crítica de la sociedad”. En un punto, sin embargo, esta idea de una Teoría Crítica de la sociedad más o menos uniforme y homogénea comporta tantos problemas como la de una Escuela de Frankfurt. Fue Löwenthal, el último sobreviviente de la generación de Horkheimer, quien, en una entrevista concedida a Helmut Dubiel (1993, p. 59), llamó la atención sobre esto con mayor perspicacia al indicar que la “Teoría crítica” era solamente un “denominador común colectivo” –“una perspectiva”, si se quiere– que preveía el desarrollo de programas “en filosofía, economía, psicología, música y literatura”. En el contexto de esta conversación, Löwenthal afirmaba que la Teoría Crítica era “una expresión [...] que nunca utilizamos nosotros” y, con muchísima ironía, sugería además que, cuando se le solicitaba que dijera algo sobre ella, se limitaba a “telefonear a” su “amigo Martin Jay” para preguntarle “cuáles” eran “las características principales” (Dubiel, 1993, p. 59) de la misma.

Para complejizar aún más las cosas, en el mundo de habla inglesa en general y los Estados Unidos en particular la idea de Teoría crítica remite desde hace ya varias décadas no solo a la Escuela de Frankfurt, constelación de pensamiento

para la que, a los fines de establecer una diferenciación respecto a otras modalidades de esa forma de la teoría, a menudo se reserva el empleo de la expresión en mayúscula. La Teoría crítica, efectivamente, alude también a un corpus más o menos específico –esto es, por supuesto, el del (pos)estructuralismo francés– al que se apela en el marco de los estudios literarios y culturales desarrollados en ciertos departamentos de los grandes campus universitarios del sector privado estadounidense. Siguiendo a Amy Allen (2016, p. xi), podría decirse incluso que el proyecto de una Teoría crítica se extiende en la actualidad a "cualquier forma políticamente inflexionada de teoría cultural, social o política que posea objetivos críticos, progresistas o emancipatorios", abarcando casi todo "el trabajo que se realiza bajo los estandartes de la teoría feminista, la teoría queer, la Teoría crítica de la raza y la teoría poscolonial y decolonial".[11]

Por otro lado, huelga decir que en tiempos recientes se ha tendido cada vez más a asimilar el término en cuestión a conceptos historiográficos más vastos como los de marxismo occidental o mil marxismos para dar cuenta, puntualmente así, de la renovación de la crítica que acontece desde mediados de la década de 1990.[12] Como resultado de ello, alguien como Razmig Keucheyan (2013, pp. 9-10), por ejemplo, entiende que hoy en día es posible aludir al proyecto de una Teoría crítica "en un sentido mucho más amplio" que el usualmente asociado a la tradición frankfurtiana, y, además, haciéndolo "siempre en plural". "Una nueva Teoría crítica", precisa al respecto el sociólogo suizo-francés,

> es una *teoría* y no un mero análisis o una explicación. Reflexiona no solamente sobre lo que es, sino también sobre lo que es deseable, y, en este sentido, adquiere una dimensión política. Son *críticas* las teorías que ponen en tela de juicio el orden social existente de manera global. Las críticas que formulan no

[11] Es así que Bosteels (2016, p. 32), por ejemplo, puede definir tal proyecto como "una práctica intelectual para la cual la crítica no es solo una calificación ancilar de la teoría, sino que se refiere a las tareas específicas de la lectura y la explicación de textos, como en crítica de la literatura o de cine".

[12] Al respecto, véase Roggerone (2022b, pp. 93-109).

> apuntan a aspectos limitados de ese orden [...] Independientemente de que las nuevas teorías críticas sean radicales o más moderadas, su dimensión "crítica" estriba en la generalidad de un cuestionamiento del mundo social contemporáneo (Keucheyan, 2013, p. 11).

Este gesto de nominación del que Keucheyan es actualmente partidario posee sin embargo toda una historia. Al fin y al cabo, Perry Anderson (1986, p. 7) hace tiempo que habría optado por referirse al marxismo en cuanto tal como una Teoría crítica de la sociedad ya que a su entender admitiría, "de forma indivisible e inalcanzable", la posibilidad de una "*auto*crítica" –esto es, no solo el desarrollo de una "teoría de la historia" sino también el de una "historia de la teoría". Lo propio llegaría a hacer Daniel Bensaïd (2003, p. 22) algunos años más tarde, tematizando a aquel como "una Teoría crítica de la lucha social y la transformación del mundo". Y que la definición del marxismo como una Teoría crítica se remonte cuando menos a Anderson no deja de tener un cierto componente de azar, capricho o contingencia, pues en 1982 el historiador y ensayista británico propuso tal definición porque el evento académico en donde impartió las conferencias que al año siguiente serían publicadas bajo el título de *Tras las huellas del materialismo histórico* –a saber, las René Wellek Library Lectures– había sido organizado por un Programa de Teoría Crítica adscripto a la Universidad de California en Irvine.

La multiplicidad de sentidos que posee la expresión conlleva, en resumidísimas cuentas, que, cuando ella es de la sociedad –y no, como por ejemplo en Terry Eagleton (1999), de la literatura–, pueda ser marxista al igual que no serlo. Ahora bien, cuando efectivamente lo es, la sociedad a la que se refiere no es de cualquier tipo: el marxismo es ante todo una Teoría crítica de las sociedades que acaecen en el tiempo y lugar de la modernidad capitalista. A decir verdad, no deja de ser llamativo que una de las connotaciones del término sea precisamente esta, pues, en un punto, los miembros de la llamada Escuela de Frankfurt se valieron de él como parte de una estratagema que si no suponía una renuncia al marxismo al menos sí una deliberada elusión de su nombre. Prueba última de ello es lo que los propios Horkheimer y Marcuse (1967, p. 79) establecen sobre los "comienzos" de "la Teoría crítica de la sociedad" en un artículo publi-

cado en el tercer número del sexto año de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Allí, los autores indican de entrada que la "aparición" de esta peculiar modalidad de la teoría acontece durante "los años 30 y 40 del siglo 19 [sic.]", cuando el idealismo alemán ha dado paso a un hegelianismo de izquierdas abocado de lleno a una "crítica" –vocablo que procede del griego *κρίνειν* y cuyo significado literal es discernir, analizar o separar– no ya de la razón pura, la razón práctica o la facultad de juzgar sino de todo "lo existente" (Horkheimer y Marcuse, 1967, p. 79). Como es sabido, los herederos díscolos de Hegel serían "eclipsados muy pronto por el de más talento entre ellos" (Jay, 1974, p. 84), de modo tal que el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad quedaría entrelazado tanto con los esfuerzos del período de juventud de Marx (1982, p. 458) –es entonces cuando, en una carta a Arnold Ruge fechada en septiembre de 1843, el futuro autor de *El capital* habla por primera vez de una "*crítica implacable de todo lo existente*" de naturaleza no dogmática o paternalista y por ende eminentemente reflexiva e inmanente o reconstructiva– como, a su manera también, con los de todos aquellos que en lo sucesivo habrían de actuar en su nombre.

La estratagema esópica previamente mencionada –una estratagema de cierto modo espuria, vale decir, que apela a "palabras o frases que parecen comunicar un sentido inocente pero que guardan un sentido oculto para los que conocen sus claves" (Jeffries, 2018, p. 254)– fue llevada a término no en cualquier contexto: la expresión Teoría Crítica no se halla presente en documentos fundacionales de las actividades del Instituto como el discurso que Grünberg (2017) imparte en junio de 1924 o la alocución sobre la situación de la filosofía social y el conjunto de tareas interdisciplinarias programáticamente previstas que Horkheimer (2017) efectúa en enero de 1931. Es que los frankfurtianos comenzaron a emplear la noción bien entrada la década de 1930, cuando el exilio ha empujado ya a que el Instituto resida en el barrio de Morningside Heights perteneciente al distrito neoyorquino de Manhattan y la *Zeitschrift* sea publicada en París por la Librerie Felix Alcan. De esta época de cuidado editorial o autocensura, en el que se evita deliberadamente hacer uso de "la palabra que empieza por M y la palabra que empieza por R [...] para no asustar a los patrocinadores estadounidenses del Instituto" (Jeffries, 2018, pp. 93-94), data "Teoría tradicional y teoría crítica", texto de Horkheimer (1974, p. 232) aparecido en el segundo

número que la *Zeitschrift* publica en 1937 y en el que el concepto en cuestión adquiere una primera significación en tanto realidad "presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional" existente ya en la práctica –estado que en lo fundamental sería inmanente a la especie humana y el núcleo ético o modo de buena vida derivado de la actitud transformadora del trabajo de la que dicha especie en términos culturales depende.

Ahora bien, a muy poco tiempo de que esto fuera formulado, la Teoría Crítica frankfurtiana –y con esto no digo nada que no sepa cualquier conocedor de la historia de la tradición– experimentaría una suerte de viraje filosófico-histórico traducido en una preocupación por "la transición al mundo administrado" y "la autodestrucción de la Ilustración" (Horkheimer y Adorno, 2007, pp. 9 y 13) que, según la hipótesis barajada, habría de ocurrir en ese contexto. A Habermas le tocará intervenir en este escenario en el que, al centrarse de forma exclusiva en problemas como los de la razón instrumental o la industria cultural manipuladora, la Teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt deviene extremadamente pesimista –un escenario que en lo eventual llegaría a radicalizarse aún más, pues lo único que con alguien como Adorno (2005, p. 15) aquella podrá hacer es "criticarse a sí misma sin contemplaciones". Convencido de que, apelando a su fuerza interactiva o comunicativa, la razón puede poner a raya la instrumentalidad hacia la que irrefrenablemente tiende, Habermas (1984, p. 169) –quien comienza a escribir no en tiempos de crisis y ascenso del fascismo sino durante el boom de la posguerra y el apogeo del orden westfaliano-keynesiano que por entonces rige en el mundo euroatlántico– sostiene desde muy temprano que "las ciencias orientadas hacia la crítica" se distinguen de todas las demás formas cognoscitivas debido a que en ellas interviene un "interés emancipatorio del conocimiento". Y dado que en la propia "estructura del lenguaje" (Habermas, 1984, p. 177) se encuentra albergada la promesa de unas relaciones de comunicación exentas de dominación, poder o violencia, es en definitiva allí donde el autor terminará ubicando dicho interés.

Para lo que el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad supone, la intervención de Habermas abrirá una puerta ciertamente difícil de cerrar, pues la liberación que ella alienta pasa a ser con él no ya las de los que son explotados sino más bien la de todos aquellos que son capaces de discurso y por tanto

consenso. En cualquier caso, ya que su trabajo habrá de centrarse en una actitud antropológica aún más fundamental que la de la interacción comunicativa y/o el entendimiento lingüístico –esto es, por supuesto, la del reconocimiento mutuo o recíproco–, al representante más destacado de la tercera generación de la tradición no le interesará cerrar dicha puerta. Las discrepancias de Honneth respecto al estado en que la Teoría crítica frankfurtiana se encuentra luego de Habermas pasará únicamente por la obliteración de la dimensión de la conflictividad social que la introducción de la tesis tecnocrática de la colonización del mundo de la vida por parte del sistema conlleva. Una Teoría crítica como la que el autor a partir de entonces habrá de proponer se articula no ya haciendo eje en la explotación o las distorsiones sistemáticas de la comunicación sino a través del "hecho precientífico" que viene dado por "las formas estructurales del desprecio" (Honneth, 2009a, p. 263). Por consiguiente, lo que con Honneth pasará a estar "en el centro" son "las causas sociales responsables de la vulneración sistemática de las condiciones del reconocimiento" (Honneth, 2009a, p. 264). La Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, de este modo, se reperfila como una terapéutica que intenta proveer "un diagnóstico de las patologías sociales basado en la teoría de la razón" (Honneth, 2009b, p. 33) y, eventualmente, una cura. En cuanto al interés emancipatorio que se sigue del sufrimiento subjetivo del que dichas patologías o anomalías son expresión hipotética y el "trabajo cognitivo que los grupos oprimidos tienen que llevar a cabo en sus luchas diarias", Honneth (2017, p. 919) ha dicho, más recientemente, que una Teoría crítica de la sociedad no puede ser otra cosa que una "continuación".

Si bien, como he dicho, el proyecto de una Teoría crítica posee diferentes tipos de connotaciones, la modalidad específicamente frankfurtiana del mismo se encuentra determinada entonces por las modulaciones concedidas a largo de lo que sin duda ha sido un verdadero derrotero histórico no tanto por ese genio que fue Adorno sino más bien por las tres grandes *haches* de la tradición. Y si de esta versión de la Teoría crítica articulada fundamentalmente por Horkheimer, Habermas y Honneth se trata, cabría recordar que, unos meses antes de su muerte en los Alpes suizos, Adorno (2009, p. 705) impartió una conferencia radial en la que, luego de advertir que "[e]l sustantivo 'crítica'" solía "aparecer seguido por el adjetivo 'constructiva'" –"[s]e supone que solo ha de ejercer" a esta,

subrayaba el autor, “quien pueda proponer algo mejor que lo criticado”–, concluía que, “[a]l revertirse de lo positivo”, aquella “queda domesticada de antemano y pierde su vehemencia” (Adorno, 2009, p. 705). Visto el posterior derrotero de la Escuela que a su manera había sido fundada por el propio Adorno, no sería exagerado decir que este fue un dictamen en cierto sentido profético. En efecto: es esta modalidad y no otra la que, en años recientes, ha sido impugnada por autores como Michael J. Thompson (2016) o el ya mencionado Kouvélakis (2019) debido a la resultante domesticación de la que sería objeto. A continuación, y, para terminar, ahondaré en lo que esta impugnación supone, reponiendo para ello un más amplio conjunto de críticas.

Los *Tuis* y el *Grand Hotel Abgrund*

De acuerdo con lo sugerido por Thompson y Kouvélakis, en el transcurso de las últimas décadas se habría consolidado una domesticación de la Teoría crítica de la sociedad frankfurtiana gracias a la cual no solo ella habría terminado equiparada a teoría tradicional, coronándose así el ocaso de toda una constelación de pensamiento, sino que también habría tomado cuerpo una más vasta y general autocancelación del proyecto ilustrado de la crítica.[13] Más allá de las importantes diferencias existentes entre los planteos, ambos coinciden, en efecto, en que, en el camino que se extiende desde Horkheimer hasta Honneth a través de Habermas, se habría afianzado un cierto abandono de “la confrontación con la fuente primaria de la dominación social y la desfiguración de la cultura humana” (Thompson, 2016, p. 2) –esto es, por supuesto, el capital–, resultando de ello una enfática desradicalización del paradigma y una consecuente exaltación del liberalismo y la filosofía política.

[13] Más allá de la conferencia radial de Adorno previamente aludida, resulta en un punto llamativo que Thompson y Kouvélakis se valgan de esta idea, pues, como bien señala un miembro de la cuarta generación de los teóricos críticos alemanes, los propios autores de *Dialéctica de la Ilustración* interpretan y discuten los “cambios dramáticos” experimentados por los individuos en la modernidad como procesos de “*domesticación* o transformación en mercancía” (Rosa, 2016, pp. 15 y 16).

La imagen de una domesticación es cuando menos desafortunada ya que forma parte de un más amplio mito de la caída de tesitura romántica de acuerdo con el cual, antes de que acaeciera una eventual y patológica corrupción, la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt se habría hallado en un saludable estado de salvajismo. Intervenciones contemporáneas como las de Allen (2016) o Lessenich (2019) conllevan no solo renunciar a la posibilidad de un progreso histórico sino también al empleo de una idea como la mentada y, por añadidura, a tópicos eurocéntricos como el de un buen y perdido salvajismo que por lo general se encuentra emparentado con lo llevado a término por una primera generación de investigadores vinculada a la Escuela. Así y todo, esta metáfora de una domesticación capta en verdad muy bien una cierta sensibilidad, estructura de sentimiento o incluso malestar en relación al estado de cosas configurado en el seno de una tradición que en los últimos años ha sido puesta bajo una importante presión, descentrándose hasta el punto de devenir multipolar –actualmente, en efecto, ella se encuentra dotada de una multiplicidad de centros y periferias de producción que revisten a su vez un carácter céntrico y/o periférico.[14]

Entiendo que vale la pena revisar y arrojar nueva luz sobre la hipótesis de Thompson y Kouvélakis ya que, en términos generales, su formulación prueba que las objeciones a la Teoría crítica frankfurtiana no tienen porqué proceder únicamente de una derecha afecta a las teorías conspirativas y detractora de la evidencia científica y la plausibilidad lógica –y pienso aquí en el terrorista noruego Anders Behring Breivik, el neonazi y supremacista blanco Richard B. Spencer y los autores de *El libro negro de la nueva izquierda* Agustín Laje y Nicolás Márquez– que, en la actualidad, culpabiliza a aquélla por la gestación de un marxismo cultural mediante el cual la izquierda liberal y progresista

[14] Siguiendo lo planteado tempranamente por Jay (1974), los mismos Habermas (1987, p. 538) y Honneth (1990) se han servido del par conceptual centro-periferia y la distinción entre un círculo interior y otro exterior para tematizar las características propias de las contribuciones efectuadas por la primera generación de teóricos críticos alemanes. Advirtiendo que dicho par conceptual proviene del contexto latinoamericano, en algunos de mis trabajos previos he discutido y generalizado esta tesis a los fines de arrojar luz sobre la situación histórica y contemporánea de la Teoría crítica. Véase, sobre todo, Roggerone (2021; 2022a).

habría dado, y en lo eventual ganado, una batalla clave por la corrección política y la subversión de los valores occidentales. "[L]a transformación de la 'Escuela de Frankfurt' en una especie de meme vulgar, una unidad cargada de significado cultural que reduce todas las complejidades de su historia intelectual a un paquete del tamaño de un bocado disponible para ser conectado a una narrativa paranoica" (Jay, 2020, p. 154) como la de Daniel Estulin (2006) sobre el Club Bilderberg, no es, afortunadamente entonces, el único recurso de la crítica.[15]

La importancia de poner en crisis a esta tradición sin incurrir en simplismos ciertamente antisemitas de acuerdo a los cuales "todos los males de la cultura moderna [...], desde el feminismo, la acción afirmativa, la liberación sexual y los derechos gay hasta la descomposición de la educación tradicional e incluso el ambientalismo", serían "atribuibles a la insidiosa influencia de los miembros" (Jay, 2020, p. 156) de dicha tradición viene dada, además, por el hecho de que, en la era de la inflexión autoritaria del neoliberalismo, el ascenso de los populismos reaccionarios y la rehabilitación de la supremacía masculina, la heteronormatividad y el orgullo étnico-racial, la demonización de la Escuela de Frankfurt solo se ha acrecentado. Esta verdadera dialéctica de una contrailustración a través de la cual la constelación de pensamiento referida ha llegado a hacer las veces de un chivo expiatorio de la marginalidad lunática de derechistas de distinto tinte y color ha encontrado, sin embargo y hasta cierto punto, adeptos entre las izquierdas. Me refiero no solo a Fidel Castro (2010), quien algunos años antes de su muerte otorgó legitimidad a las patéticas patrañas de Estulin, sino también a Gabriel Rockhill (2022), filósofo, crítico cultural y teórico político francoestadounidense que ha indagado en los vínculos exis-

[15] De acuerdo con dicha absurda narrativa, en tanto parte del Radio Research Project dirigido por Paul Lazarsfeld y financiado por la Fundación Rockefeller, Adorno habría estado involucrado en el desarrollo de técnicas de control mental a través de la música pop. Este delirante complot descubierto por Estulin llegaría hasta los Beatles, banda de rock mediante cuyas canciones se habría controlado por primera vez a las masas de los países del capitalismo avanzado, distrayéndolas de las luchas por los derechos civiles y la injusticia social.

tentes entre la Agencia Central de Inteligencia y algunos de los teóricos críticos frankfurtianos.[16]

No es mi intención, obviamente, desacreditar el por demás bien documentado análisis desarrollado por este último autor: los vínculos que refiere sin duda existieron y el anticomunismo de Horkheimer y Adorno fue tan galopante como denodado. A fin de cuentas, años después de que el Instituto se reinstalara en la República Federal de Alemania, el primero de estos pensadores no tendría reparos a la hora de decir que hacía tiempo que "[e]l socialismo [...] se ha[bía] pervertido, convirtiéndose en instrumento de manipulación" (Horkheimer, 1974, p. 10). El segundo, por su parte, se convencería cada vez más de que la doctrina de la "irrealidad de la desesperación" de la que había hablado Benjamin comportaba un sinsentido –su parecer, en efecto, pasaría a ser más bien el de Christian Dietrich Grabbe: "[n]ada puede salvarnos excepto la desesperación"–, llegando a afirmar con ironía, pocos meses antes de su muerte y como una suerte de corolario de lo anterior, que "[i]gnominiosamente se verifica[ba] la sabiduría pequeñoburguesa, según la cual el fascismo y el comunismo son lo mismo" (Adorno, 2004, p. 208; cit. en 2010, p. 412; 1973, p. 169) –esto es, por supuesto, totalitarismo.[17] Es conocido, finalmente, el conflicto que ambos man-

[16] Que Rockhill simpatice con la tradición comunista y sea un abierto defensor del régimen cubano –y, al igual que Domenico Losurdo (2019), del proceso revolucionario anticolonial mundial en su conjunto– no es mera coincidencia. Véase, en la misma línea neoestalinista, Garrido (2023).

[17] El que Adorno dijera algo como esto –como así también que escribiera las cosas que escribió sobre Auschwitz– no deja de tener una importante cuota de paradoja, pues, en lo que sería todo un gesto de oportunismo y acomodación, en 1934 había publicado una reseña por demás complaciente de una obra del compositor Herbert Müntzel que se inspiraba abiertamente en poemas del líder nazi Baldur Schirach. Según comenta Wiggershaus (2010, p. 201), en esta reseña publicada en *Die Musik*, el joven Adorno "destacó con elogios que este ciclo 'estaba marcado como conscientemente nacionalsocialista a través de la selección de poemas de Schirach', y que evocaba la 'imagen de un nuevo romanticismo', 'tal vez del tipo que Goebbels definió como 'realismo romántico'". Otro tanto podría decirse sobre Habermas, quien olvidando que alguna vez había sido miembro de las juventudes hitlerianas,

tuvieron con un movimiento estudiantil alemán que, a fines de los sesenta, repartía panfletos caracterizándolos como "idiotas del Estado autoritario" que eran "críticos en teoría, conformistas en la práctica" (cit. en Leslie, 1999, p. 119) –Hans-Jürgen Krahl, el *protégé* de Adorno que moriría en un trágico accidente ocurrido al poco tiempo del fallecimiento de éste en agosto de 1969, se referiría a ellos, asimismo, como "*scheiß*kritische *Theoretiker*" (cit. en Kraushaar, 1998, p. 398).[18]

El problema de una perspectiva como la de Rockhill (2022: s./p.) no estriba en que cuestione a la tradición frankfurtiana por ser "una de las mercancías más codiciadas" de aquella "industria teórica global" que, de hecho, determina "los tipos de Teoría crítica que actualmente dominan el mercado académico en el mundo capitalista". El inconveniente fundamental con el que ella carga, más bien, es que el correcto cuestionamiento que propone se encuentra estructurado por un intento de revelación de conspiraciones o grandes engaños orquestados que es tan fetichista como paranoico. Esto, a decir verdad, no es algo extraño o anómalo, pues, teniendo en cuenta la similitud existente entre las novelas policiaca y de espionaje y el protocolo de las investigaciones sociológicas –un protocolo que bien podría ser extendido a las humanidades y ciencias sociales en su conjunto y, en particular, a esa "escuela de la sospecha" presente en las mismas de la que ha hablado Paul Ricœur (1970, p. 29)–, podría decirse que Rockhill "intenta resolver enigmas y se confronta con la cuestión del complot" (Boltanski, 2016, p. 306).

---

en el contexto de una discusión pública con el dirigente Rudi Dutschke, reprendería al movimiento estudiantil por su "fascismo de izquierda" (Wiggershaus, 2010, pp. 771-772).

[18] Es conocido, por otro lado también, que, en el año de su muerte, Adorno recurrió a la policía a los fines de que reprimiera a un grupo de estudiantes que intentaba ocupar el Instituto, hecho que desencadenaría un enfrentamiento público con Marcuse, quien en la década de 1960 se había radicalizado hasta el punto de convertirse, junto a Marx y Mao, en una de las tres *emes* de los *soixante-huitards*. Poco después del suceso, el autor declararía: "Establecí un modelo teórico de pensamiento. ¿Cómo podría haber sospechado que la gente querría ponerlo en práctica con cócteles molotov?" (cit. en Leslie, 1999, p. 120). Respecto al enfrentamiento referido, véase la correspondencia entre Adorno y Marcuse (2017).

Es fundamentalmente debido a esto último que quisiera reivindicar aquí otro tipo de críticas de izquierda, las cuales no solo no apelan al gesto del desmontaje de una suerte de confabulación secreta sino también que, en un punto, hacen el esfuerzo de permanecer inmanentes a la tradición. Se trata de críticas que, naturalmente, tienen toda una historia. Pienso, por ejemplo, en lo hecho por Siegfried Kracauer (2010, p. 228), antiguo mentor de Adorno que en 1968 cuestionó "la dialéctica sin cadenas [...] que elimina la ontología de conjunto" propuesta por este, o en el mismo Marcuse, quien en el clímax del conflicto estudiantil de 1969 observó a aquel que "no todas las contradicciones son dialécticas: algunas son simplemente erróneas" (Adorno y Marcuse, 2017, p. 37). Bastante antes que ellos, el propio Weil había expresado su animadversión por los cambios ocurridos en el Instituto a partir de que Horkheimer se hiciera cargo de su dirección –en las memorias inconclusas del bolchevique de salón, escribe Rapaport (2014, p. 256), se encuentra una y otra vez el mismo reproche hacia la "desviación de los ideales marxistas, el fundamento de la institución que él creó y financió".

Ahora bien, el epítome de esta clase de críticas es sin dudas la provista por György Lukács (2010, p. 18; 1959, p. 201), quien en 1962 afirmó que "[g]ran parte de la intelectualidad alemana más influyente, incluyendo a Adorno, se ha[bía] instalado en el 'Gran Hotel Abismo'" del que él mismo había hablado años antes en *El asalto a la razón*, pensando sobre todo en Arthur Schopenhauer; a saber, "un bello hotel moderno, dotado de todo confort, al borde del abismo, de la nada, de la carencia de todo sentido". Bertolt Brecht, a su turno, propondría un nombre para los huéspedes de este *Grand Hotel Abgrund*. Se referiría a ellos, en efecto, como *Tuis*, *Intellektuellen* que acababan invirtiéndolo todo (T*ellekt*-U*ellen*-I*n*). Si bien el dramaturgo y poeta alemán acuñó la expresión en la década de 1930, reuniendo material para una novela satírica situada durante los años del Imperio y la República de Weimar, "fue durante su exilio californiano que adoptó para la Escuela de Frankfurt el nombre de Tuisimus" (Jeffries, 2018, p. 176). Para ese entonces, Horkheimer, Adorno y los demás eran ya algo peor que traidores de la revolución: se habían "prostituido en su búsqueda de apoyo de fundaciones, vendiendo sus habilidades y opiniones como mercancías en aras de sustentar la ideología dominante de la opresiva

sociedad estadounidense" (Jeffries, 2018, p. 176). Brecht dejaría inconclusa una obra, estrenada póstumamente en 1969 y que llevaba por título *Turandot oder Der Kongreß der Weißwäscher*, en la que "los Tuis son presentados como blanqueadores profesionales que reciben un generoso salario para hacer que las cosas aparezcan como lo opuesto de lo que son" (Rockhill, 2022, s./p.).

No es casual que, en el contexto más amplio de una notable reconstrucción de la teoría honnethiana del reconocimiento, Vladimir Safatle (2012) se haya valido del motivo de un bello y melancólico *Grand Hotel Abgrund*, con el cual, ciertamente, Lukács había aludido con ironía al primer apellido de Adorno (*Wiesengrund*). Tanto ese ejercicio reconstructivo de Safatle como la hipótesis de la domesticación anteriormente referida se inscriben sin dudas en el tipo de críticas ensayadas por Brecht, Lukács, Weil, Marcuse y Kracauer. Como bien sugiere Kouvélakis (2019, p. 28), en el derrotero que se extiende de Horkheimer a Honneth a través de Habermas, y sobre el que más arriba me he expedido, la crítica ha terminado deviniendo "una terapéutica de lo social: cambiar al mundo", gracias a lo hecho por estas tres *haches*, ha pasado a ser "repararlo". Si existen las patologías sociales o de la razón, como actualmente propone Honneth, es porque la tradición frankfurtiana ha concluido concibiendo –y esto incluso contra el propio Adorno (2004, p. 44), para quien no había cura individual alguna en una sociedad enferma; ninguna chance de "vida justa en la vida falsa"– la posibilidad de una normalidad y apuntando por ende hacia la normalización, cosa que revela "hasta qué punto la teoría ha interiorizado el orden social existente como horizonte último de lo pensable" (Kouvélakis, 2019, p. 518). Particularmente en Honneth, claro está, se registran modulaciones específicas en lo concerniente a las dimensiones de la autonomía y la inmanencia, las cuales, como he sugerido al comienzo de este trabajo, desde los orígenes mismos de la Escuela de Frankfurt y las raíces que ella hunde en el hegelianismo de izquierdas y el marxismo, han marcado el pulso respecto a lo que una Teoría crítica de la sociedad debería o no hacer. Es que, en el caso del mayor exponente de la tercera generación de investigadores vinculados a esta peculiar Escuela,

> la autonomía de la teoría ha quedado reducida a la gestión de un posicionamiento y patrimonio académicos, despojada de la dimensión interventora que Habermas

> encarnaba como intelectual público de referencia. En cuanto a la inmanencia, ella se identifica con una terapia al servicio de la integración social que elimina incluso los rastros de alteridad de las lógicas sistémicas que se alojaban en el ideal comunicacional habermasiano. En un contexto de crecientes tensiones y polarización sociopolítica, bloquear cualquier intento de radicalizar la crítica parece ser ahora la función prioritaria de la teoría domesticada (Kouvélakis, 2019, p. 528).

Respecto a la segunda de las dimensiones aludidas, cabría decir, más en general, que eso que los Teóricos Críticos de la sociedad frankfurtianos han llamado y a su manera continúan llamando inmanencia en verdad es "realismo capitalista", aquella "idea muy difundida" de acuerdo a la cual, como alguna vez estableciera el escritor, crítico y teórico de la cultura británico Mark Fisher (2016, p. 22), "el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa". En el caso de Honneth, la autonomía inherente al proyecto de una Teoría crítica, además, es casi nula, pues la naturaleza del peculiar socialismo democrático y normalizante defendido por él es la de un posibilismo aséptico que es tan estatista como reformista. Por lo demás, puede decirse que la creencia en el progreso, el eurocentrismo inherente a la perspectiva adoptada, el foco puesto en unas instituciones que se asientan sobre el colonialismo, la opresión y la explotación, cierta empatía con el estado de cosas existente que de dicha focalización se deriva, el reemplazo de las contradicciones estructurales por las paradojas normativas y una más general desatención al plano de las luchas sociales han conducido al autor a terminar de limar el filo radical que la Teoría crítica de la sociedad puesta en pie y desplegada por la Escuela de Frankfurt alguna vez pudiera haber tenido.[19]

No quisiera concluir llamando a olvidar la modalidad eminentemente inmanente de la crítica social que tan bien ha sido tematizada por autores contemporáneos como Titus Stahl (2013) o la propia Jaeggi (2014). Por el contrario,

[19] Para una discusión más pormenorizada de la obra de Honneth, véase Roggerone (2018, pp. 225-283).

pensando en los futuros posibles del proyecto de una teoría verdaderamente emancipatoria y anticapitalista, reconectada con el objetivo de una implacable puesta en cuestión del estado de cosas existente y en la que se haga justicia real a los principios articuladores de la autonomía y la inmanencia, quisiera finalizar con estas reflexiones situadas sobre el derrotero y porvenir de una tradición de pensamiento centenaria a la manera de Lessenich (2022b); esto es, abogando por la (re)inauguración de una suerte de *Petite Auberge Aufbruch* que posibilite una enfática radicalización de dicha tradición. Sin embargo, puesto que ya me he extendido demasiado, a tales fines no puedo más que optar aquí por concederle la última palabra a Kouvélakis (2019, p. 530):

> La crítica se hace efectiva en tanto que acto a través del cual la teoría comprende su propio carácter práctico. Deviene entonces la instancia de una empresa que trabaja desde el interior del ensamble de las "concepciones del mundo", desde el sentido común de las masas hasta las "grandes teorías", para transformarlas y "traducirlas" en elementos de un proyecto hegemónico de las clases subalternas. Esta operación apela a la invención de nuevas formas organizacionales que superen el carácter fragmentario y temporalmente discontinuo de la actividad de los grupos subalternos y elaboren las condiciones para la emergencia de una intelectualidad colectiva. La identidad de la teoría y la práctica no es un estado de cosas ni una petición de principios; solo surge en la medida en que se produce en el acto-proceso crítico a través del cual la teoría reconoce en su traducción práctica en "reforma intelectual y moral" la condición de su propia constitución.
>
> Tal acontecimiento tiene un nombre: revolución.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (1973). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (2004). *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4*. Madrid: Akal.

_____. (2005). *Dialéctica negativa - La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6*. Madrid: Akal.

_____. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones. Entradas. Apéndice. Obra completa 10/2*. Madrid: Akal.

_____. (2010). *Miscelánea I. Obra completa, 20/1*. Madrid: Akal.

Adorno, T. y M. Horkheimer (2010). ¿Hacia un nuevo manifiesto? *New Left Review*, II/65, pp. 32-55.

Adorno, T. y H. Marcuse (2017). Correspondencia. AA. VV., *Camel Collective: La distancia entre Pontresina y Zermatt es la misma que la de Zermatt a Pontresina* (12-57). México: MUAC-UNAM.

Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.

Anderson, P. (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI.

Aricó, J. (1980). *Marx y América Latina*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.

Bensaïd, D. (2003). *Marx intempestivo: Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta.

Bhambra, G. (2021). Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations. *Critical Times: Interventions in Global Critical Theory, 4*(1), pp. 73-89.

Boltanski, L. (2016). *Enigmas y complots: Una investigación sobre las investigaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bosteels, B. (2016). *Marx y Freud en América Latina: Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Madrid: Akal.

Camarero, H. (2010). Félix Weil y un libro pionero sobre la historia del movimiento obrero y las izquierdas en la Argentina. *The International Newsletter of Communist Studies Online, XVI*(23), pp. 60-68.

Castro, F. (2010). El Gobierno Mundial. *Granma: Órgano oficial del Comité Central del Partido Comunista de Cuba*, disponible en https://www.granma.cu/reflexiones-fidel/2010-08-17/el-gobierno-mundial-primera-parte, https://www.granma.cu/reflexiones-fidel/2010-08-18/el-gobierno-mundial-segunda-parte.

Dubiel, H. (1993). *Leo Löwenthal: Una conversación autobiográfica*. Valencia: Alfons El Magnánim.

Eagleton, T. (1999): *La función de la crítica*. Buenos Aires: Paidós.

Eisenbach, H. (1995). Millonario, agitador y doctorante: Los años estudiantiles de Félix Weil (1919) en Tubinga. *Espacios de crítica y producción*, 15, pp. I-XV.

Entel, A., V. Lenarduzzi y D. Gerzovich (1999). *La Escuela de Frankfurt: Razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba.

Estulin, D. (2006): *Los secretos del Club Bilderberg*. Madrid: Ediciones del Bronce.

Erazo Heufelder, J. (2017). *Der argentinische Krösus: Kleine Wirtschaftgeschichte der Frankfurter Schule*. Berlín: Berenberg Verlag.

Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.

García, L. I. (2014). *Modernidad, cultura y crítica: La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

García Corona, O. (2021). *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt*. Béccar: Poliedro, Editorial de la Universidad de San Isidro.

Garrido, C. (2023). *The Purity Fetish and the Crisis of Western Marxism*. Dubuque y Carbondale: Midwestern Marx Publishing Press.

González, H. (2015). *Ecos alemanes en la historia argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

Gruber, H.-P. (2022). *"Aus der Art geschlagen": Eine politische Biografie von Felix Weil (1898-1975)*. Frankfurt del Meno: Campus.

Grünberg, C. (2017). Discurso solemne pronunciado en la inauguración del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Fráncfort del Meno el 22 de junio de 1924. R. A. Rodríguez (ed.), *Los inicios de la Escuela de Frankfurt: Grünberg, Weil, Horkheimer. Documentos*. Villa María: Eduvim, pp. 49-66.

Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces: Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.

Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.

_____. (1987). *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.

Honneth, A. (1990). Teoría crítica. A. Giddens y J. H. Turner *et al*., *La teoría social hoy* (445-488). Madrid: Alianza.

_____. (2009a). *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2009b). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.

_____. (2017). Is There an Emancipatory Interest? An Attempt to Answer Critical Thoery's Most Fundamental Question. *European Journal of Philosophy, 25*(4), pp. 908-920.

Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (2017). La situación actual de la filosofía y la tarea de un instituto para la investigación social. R. A. Rodríguez (ed.), *Los inicios de la Escuela de Frankfurt: Grünberg, Weil, Horkheimer. Documentos*. Villa María: Eduvim, pp. 165-182.

Horkheimer, M. y T. Adorno (2007). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos. Obra completa, 3*. Madrid: Akal.

Horkheimer, M. y H. Marcuse (1967). Filosofía y teoría crítica. H. Marcuse, *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur, pp. 79-96.

Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.

Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica: Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.

_____. (2003). *Campos de fuerza: Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2020). *Splinters in Your Eye: Frankfurt School Provocations*. Londres y Nueva York: Verso.

Jenemann, D. (2007). *Adorno in America*. Mineápolis: Universtiy of Minnesota Press.

Jeffries, S. (2018). *Gran Hotel Abismo: Una biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Turner.

Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio izquierda: Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.

Kouvélakis, S. (2019). *Le critique défaite:* Émergence *et domestication de la Théorie critique. Horkheimer – Habermas – Honneth*. París: Amsterdam.

Kracauer, S. (2010). *Historia: Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Airs: Las Cuarenta.

Kraushaar, W. (ed.) (1998). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung: Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995*, Vol. 3. Hamburgo: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins.

Leslie, E. (1999). Introduction to Adorno/Marcuse Correspondence. *New Left Review*, I/233, pp. 118-123.

Lessenich, S. (2019). *La sociedad de la externalización*. Barcelona: Herder.

_____. (2022a). *Límites de la democracia: La participación como un problema de distribución*. Barcelona: Herder.

_____. (2022b). Petite Auberge Aufbruch: Zu den Möglichkeitsräumen kritischer Sozialforschung heute. *Soziologie, 51*(2), pp. 115-126.

Losurdo, D. (2019). *El marxismo occidental: Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*. Madrid: Trotta.

Lukács, G. (1959). *El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2010). *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Godot.

Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Migdal, U. (1981). *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts* für *Sozialforschung*. Frankfurt del Meno: Campus.

Rapoport, M. (2014). *Bolchevique de salón: Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Debate.

Ricœur, P. (1970). *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rockhill, G. (2022). The CIA & The Frankfurt School's Anti-Communism. *The Philosophical Salon: A Los Angeles Review of Books Channel*, disponible en https://thephilosophicalsalon.com/the-cia-the-frankfurt-schools-anti-communism.

Roggerone, S. M. (2018). ¿Alguien dijo crisis del marxismo*? Axel Honneth, Slavoj* Žižek *y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

_____. (2021). Do *centro* à *periferia*: A teoria critica da sociedade e a realidade latino-americana. M. Vedda, R. Franco Bueno y A. Álvaro Soares Zuin

(eds.). Estado de exceção *na Argentina e no Brasil: Uma perspectiva a partir da Teoria Critica*. San Pablo: Nankin, pp. 219-246.

_____. (2022a). The return of neoliberalism in Argentina: Toward a critical theory from (and for) the global south. *Cultural Dynamics, 34*(3), pp. 152-172.

_____. (2022b). Tras las huellas del marxismo occidental. Bueons Aires: Ediciones IPS.

Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.

Safatle, V. (2012). *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimiento*. San Pablo: WMF Martins Fontes.

Sazbón, J. (2009). *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Stahl, T. (2013). *Immanente Kritik*. Frankfurt del Meno: Campus.

Tarcus, H. (dir.) (2007). *Diccionario biográfico de la izquierda argentina: De los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976)*. Buenos Aires: Emecé.

Thompson, M. J. (2016). *The Domestication of Critical Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Traine, M. (1994). *"Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen": Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*. Aquisgrán: Concordia, Verlag der Augustinus-Buchhandlung.

_____. (1995). El enigma de Félix: Argentina. *Espacios de crítica y producción*, 16, pp. 37-48.

Traverso, E. (2016). *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. Nueva York: Columbia University Press.

Weil, F. J. (2010). *El enigma argentino*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

_____. (2017). El movimiento obrero en Argentina: Una contribución a su historia. R. A. Rodríguez (ed.), *Los orígenes de la Escuela de Frankfurt: Grünberg, Weil, Horkheimer. Documentos*. Villa María: Eduvim, pp. 73-133.

Wellmer, A. (1996). *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.

Wheatland, T. (2009). *The Frankfurt School in Exile*. Mineápolis: The University of Minnesota Press.

Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Acerca de los autores

José A. Zamora. Investigador Científico en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). Líneas de investigación: Teoría crítica (Th. W. Adorno, W. Benjamin), Filosofía después de Auschwitz, Sufrimiento social, Autoritarismo y Filosofía Política de las Migraciones. Entre sus publicaciones recientes: "Sufrimiento social-Victimación-Trauma: Destinos políticos y crítica social materialista"; "'From damaged life': Subjectivation and Suffering in Theodor W. Adorno" (2021); "The Crisis of Capital and the Conformist Rebellion: On the Need to Reflect on the False Solitions" (2023).
Correo electrónico: joseantonio.zamora@cchs.csic.es

Mariana Dimopolus. Nació en Buenos Aires, Argentina. Es docente, escritora y traductora. Ha dictado seminarios de grado y posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Fue profesora invitada de las Universidades de Saarland y de Halle-Wittenberg y becaria en investigación de la Universidad de Bonn. Desarrolla su actividad de investigadora de forma independiente en Berlín, centrada actualmente en la Escuela de Frankfurt y en la filosofía del lenguaje de tradición alemana. Ha publicado las novelas *Quemar el cielo* (2019), *Pendiente* (2013), *Cada despedida* (2010) y *Anís* (2008), y el libro de ensayo dedicado a Walter Benjamin *Carrusel Benjamin* (2017).
Correo electrónico: mariana.dtm@gmail.com

Alberto Bonnet. Doctor en Sociología (ICSYH-BUAP, México), *Magister* en Historia Económica y de las Políticas Económicas (FCE-UBA, Argentina) y Licenciado en Filosofía (FFYL-UBA, Argentina). Docente e investigador permanente en la Universidad Nacional de Quilmes y la Universidad de Buenos Aires. Director del Programa de Investigación "Economía y política en la Argentina

contemporánea" (IESAC-UNQ). Autor/compilador de una quincena de libros y de un centenar de artículos en revistas y capítulos de libros publicados en Argentina y en otros países, sobre asuntos de Teoría crítica y de análisis de la sociedad argentina y latinoamericana contemporánea.
Correo electrónico: mariana.dtm@gmail.com

Javier Corona Fernández. Doctor en Filosofía por la UNAM. Profesor Titular B del Departamento de Filosofía en la Universidad de Guanajuato, donde trabaja en los siguientes proyectos: Teoría crítica; Filosofía moderna; Filosofía contemporánea; Fenomenología; Filosofía e historia de las ideas en México; Filosofía de la cultura. Algunas de sus publicaciones más recientes son: Ontología y Lenguaje: verdad y sentido en el umbral de las dos culturas (2019); *La esfera nocturna de la historia: esplendor y miseria de la Ilustración* (2020); *La universidad frente al paradigma eficientista de la educación neoliberal y tecnocrática* (2020); *La objetivación de lo inobjetivable. Convergencia entre arte y filosofía en Teoría estética de T. W. Adorno* (2021); *Filosofía y entornos virtuales* (2022).
Correo electrónico: javiercoronafernandez@gmail.com

Dinora Hernández López. Profesora-investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara, México. Doctorado en Filosofía con mención Cum Laude por la Universidad de Guanajuato. Su investigación actual está dedicada a analizar la violencia contemporánea a partir de los cruces productivos entre Teoría crítica y Teoría feminista. Ha sido conferencista magistral en diversos eventos académicos. Es autora del libro *Elementos de filosofía moral negativa. Violencia, vulnerabilidad y diferencia*, 2020, Universidad de Guadalajara.
Correo electrónico: dinora.hernandez@academicos.udg.mx

Abraham Godínez Aldrete. Profesor Investigador de Tiempo Completo, Departamento de Humanidades y Artes, Centro Universitario de Tonalá (CUT), Universidad de Guadalajara (UdeG). Investigador Nacional del SNI de CONAHCYT. Autor de estos libros: *La noción de ser en psicoanálisis* (UACJ, 2017), *Filosofía política y subjetividad* (UdeG, 2018), *Amor romántico y muerte voluntaria* (UdeG, 2020). Profesor de la Licenciatura de Historia del Arte del CUT, UdeG. Miembro del Núcleo Académico Básico de la Maes-

tría en Estudios Filosóficos y de la Maestría en Bioética, CUCSH, UdeG. Línea de Investigación: Estudio de la producción de subjetividades en la Historia del Arte y las Ideas.

Correo electrónico: abraham.godinez@academicos.udg.mx

Gergana Neycheva Petrova. Doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Ha publicado artículos y libros sobre Teoría crítica de la educación y ensayos sobre crítica de la cultura. Entre sus últimas publicaciones destacan *Perturbando la Paz* (2022); *La contienda de la educación II. Educación estética para la emancipación. Una fantasía exacta* (2020); *La contienda de la educación. Ensayo para una teoría crítica de la educación* (2014), entre otros. Actualmente es profesora-investigadora de medio tiempo en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, pertenece al SNI de CONACYT (nivel I) y es tesorera de la Asociación Filosófica de México.

Correo electrónico: gerjina@gmail.com

Santiago Juárez Salazar. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Trabaja los campos de filosofía política, epicureísmo y Teoría crítica. Ha participado en la organización y gestión de seminarios y congresos sobre filosofía política y Teoría crítica. También ha sido ponente en eventos académicos sobre Teoría crítica. Actualmente es pasante en la Maestría en Estudios Filosóficos por la Universidad de Guadalajara.

Correo electrónico: santiago_juarez17@hotmail.com

Hermann Omar Amaya Velasco. Profesor universitario en el Departamento de Filosofía y el Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara. Miembro del Cuerpo Académico de Teoría crítica: análisis del presente. Proyectos de investigación actuales: *Gilbert Simondon y la naturaleza digital de los objetos tecnológicos* y *Hackear los cuerpos. Condiciones trans y post de lo humano*. Últimas publicaciones: *El abulón enlatado o el arte confinado. Educación de las artes en tiempos de pandemia* (2021), *La obra de arte en la época de su reproducción digital* (2022), *Hackear los cuerpos. Una virtualizacion de lo humano* (2023).

Correo electrónico: hermann.amaya@academicos.udg.mx

Aureliano Ortega Esquivel. Doctor en Filosofía por la UNAM. Es profesor-investigador en la Universidad de Guanajuato y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Sus líneas de investigación son la filosofía de la historia mexicana y el marxismo crítico. Ha publicado libros y artículos sobre cultura, política y sociedad en revistas tanto mexicanas como extranjeras. Actualmente es presidente de la Asociación Filosófica de México.

Correo electrónico: aure_liano@hotmail.com

Santiago M. Roggerone. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como Investigador del CONICET en el Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes, Profesor Titular en la Universidad Nacional del Chaco Austral y Jefe de Trabajos Prácticos en la Universidad de Buenos Aires. Dicta, asimismo, cursos y seminarios en el nivel superior de posgrado e integra, coordina o dirige diversos proyectos, programas o grupos de investigación. Es autor de los libros *Tras las huellas del marxismo occidental* (2022), *Venir después* (2020) y *¿Alguien dijo crisis del marxismo?*

Correo electrónico: santiago-roggerone@gmail.com.

Teoría crítica.
Planteamientos, desplazamientos, tensiones
se editó para su publicación electrónica en noviembre de 2023
en Trauco Editorial
Prolongación Colón 155-115. Tossá
Tlaquepaque, Jalisco, México.
Tiraje: 1 ejemplar.

Corrección y diagramación: Trauco Editorial

Teoría crítica. Planteamientos, desplazamientos, tensiones, reune once reflexiones de investigadores iberoamericanos, provenientes de universidades de México, España y Argentina. ¿Cómo contribuir a la comprensión de las sociedades del siglo XXI desde las bases teóricas de la Escuela de Frankfurt? Desde esta pregunta inicial, los intelectuales aquí convocados se proponen indagar sobre la relevancia y vigencia de la Teoría crítica para el pensamiento contemporáneo, y embarcase en la comprensión de los aspectos más sórdidos a los que ha dado lugar la dominación capitalista durante últimas décadas.

El libro representa un esfuerzo que pretende superar el teoricismo y reivindicar el quehacer intelectual como una praxis cuyo valor radica en su capacidad de esclarecimiento de nuestras desmadejadas condiciones de vida. Los *planteamientos* son aportaciones teóricas, conceptuales y metodológicas sobre la Teoría crítica de intelectuales como Benjamin, Adorno, Pollock y Marcuse; los *desplazamientos* consisten en una serie de disertaciones sobre la Teoría crítica desde la Teoría crítica, despliegan nuevas oportunidades para pensar la barbarie capitalista contemporánea, y las *tensiones* son reflexiones que conducen a la Teoría crítica a su propia crítica, tanto en sus condiciones de posibilidad concretas, como en su historia y pugna con otros paradigmas de pensamiento.

Los textos aquí reunidos forman parte de un esfuerzo colectivo de reinvención del estado vigente como una situación en movimiento, nunca definitiva, última, clausurada, es un diálogo que mantiene el espíritu de la negación de la tesis de que la realidad sea imposible de transformar.

CUCSH
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Humanidades

ISBN 607581068-1
9 786075 810881